INTRODUCCION AL ANTIGUO TESTAMENTO

Volumen Cuatro

Los Escritos Sagrados

por

R. K. HARRISON

Profesor de Antiguo Testamento

Wycliff College, Universidad de Toronto

T.E.L.L.
P.O. BOX 28
JENISON, MI. 49428
E.E.U.U.

INTRODUCCION
AL
ANTIGUO TESTAMENTO

Volumen Cuatro

INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT

por

Roland Kenneth Harrison

ISBN 0-8028-3107-9

traducido por

Pedro Vega

INTRODUCCION AL ANTIGUO TESTAMENTO

Volumen Cuatro

THE EVANGELICAL LITERATURE LEAGUE
P.O. BOX 28
JENISON, MICHIGAN 49428

EEUU

ISBN 0-939125-77-3

PREFACIO

Esta obra es un intento de evaluar el contenido del Antiguo Testamento a la luz del vasto caudal de conocimiento que ahora está a disposición de los estudiosos de la vida y la cultura del Antiguo Cercano Oriente. La introducción más detallada de los libros del Antiguo Testamento (Vs. 2-4) está precedida por siete secciones (V. 1) que tratan importantes áreas del estudio del Antiguo Testamento. Aunque este procedimiento produce alguna repetición a través del libro, se espera que servirá al propósito de proporcionar al estudiante principiante un resumen de la historia del pensamiento en cada rama particular del estudio. La sección que trata de los apócrifos se añadió a pedido de los publicadores [la Casa Editorial de Eerdmans]. No se debe tomar como que la presencia de esta sección implica que su contenido deba ser considerado en un nivel igual de inspiración o de autoridad con el Antiguo Testamento.

En el esfuerzo de permitir que las Escrituras Hebreas hablen por sí mismas a partir de su trasfondo del Cercano Oriente Antiguo, se ha puesto un énfasis considerable en la metodología. Mucho de lo que ha pasado por estudio crítico en este campo, en realidad ha consistido mayormente en la aplicación de teorías crítico-literarias a priori, a menudo en forma claramente aislada de los acercamientos metodológicos que incluyen la arqueología, la religión comparada, la sociología, la historia, la lingüística y los aspectos de las ciencias biológicas y físicas. Todas estas tienen un papel que desarrollar en favor de la comprensión adecuada del registro bíblico, y ahora deben tomar su lugar junto con la crítica literaria y textual como medios válidos para este fin. La metodología adoptada en este libro es inductiva, y el escritor se ha visto en un duro aprieto para resistir la tentación de agotar todo problema; las conclusiones que aparecen en el libro son tentativas y sujetas a modificaciones a la luz de cualquier información relevante y factual que pudiera surgir en el futuro.

Deseo reconocer mi gratitud por el permiso para citar las obras siguientes: al Dr. G. E. Wright al permitir el uso del material contenido en varios números de The Biblical Archaeologist; al University of Chicago Press por el permiso para reprimir secciones de A. Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels (1949) , D.D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia, (dos volúmenes, 1926); a Y. Kaufmann, The Religion of Israel, traducido por Moshe Greenberg (1960); a la American Philosophical Society por su bondad de permitir

The Biblical Archaeologist; al University of Chicago Press por el permiso para reprimir secciones de A. Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels (1949) , D.D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia, (dos volúmenes, 1926); a Y. Kaufmann, The Religion of Israel, traducido por Moshe Greenberg (1960); a la American Philosophical Society por su bondad de permitir el uso de material registrado en S. N. Kramer, Sumerian Myuthology (edición de 1947), originalmente publicado en 1944 en el volumen 21 de las Memoirs de la sociedad, y al Dr. Kramer mismo por su generoso consentimiento; y a la Princeton University Press al permitir citas de J. Finegan, Light From the Ancient Past (1946), y J. B. Pritchard (ed.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (1950).

Quiero aprovechar la oportunidad para agradecer a quienes han sido de especial ayuda y me han alentado en la preparación de este libro, incluyendo al Principal Leslie Hunt del Wycliff College, y a mis colegas del pasado y del presente, Profesores T. W. Harpur, J. Jocz, T. R. Millman, W. Prior, R. F. Stackhouse, yel Rev. Dr. R.A. Ward. Quiero también expresar mi gratitud al Sr. J. Freeman de Montreal por su interés en mi trabajo; a la Sra. G. G. Simms por la mecanografía de porciones del manuscrito, al Dr. S. J. Mikolaski por una lectura crítica de la Parte Siete; a la Sra. H. Bohne, biblioitecaria de Wycliffe College, por su generosa ayuda con fuentes de materiales, y al Rev. Norman Green, Secretario de Campo de Wycliffe College por su diligencia al corregir las pruebas. Finalmente mis agradecimientos para la editorial y el personal de producción de la Wm. B. Eerdmans Publishing Company por su atención y constante cortesía en la producci6in de este libro.

R. K. Harrison

Wycliffe College
Universidad de Toronto

ABREVIATURAS

AASOR	*The Annual of the American Schools of Oriental Research*
AAT	L. E. T. André, *Les Apocryphes de l'Ancient Testament* (1903)
AJ	Flavio Josefo, *Antigüedades Judías* (1961)
AJA	*American Journal of Archaeology*
AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literature*
ANE	J. B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near East* (1958)
ANET	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (1950)*
AP	W. F. Albright, *Arqueología de Palestina* (1962)
APOT	R. H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (1913), 2 tomos
ARAB	D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* (1926), 2 tomos
ARE	J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* (1906-07), 5 tomos
ARI	W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (1955)
BA	*The Biblical Archaeologist*
BACP	Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine* 1953)
BANE	G. E. Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East* (1961)
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BCIA	L. H. Brockington, *A Critical Introduction to the Apocrypha* (1961)
BCNE	H. Frankfort, *The Birth of Civilisation in the Near East* (1956)
BHI	J. Bright, *La Historia de Israel* (1959)
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
BPAE	W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (1963)
BZAW	*Beihefte zur Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenchaft*
CAEM	A. L. Perkins, *The Comparative Archaeology of Early Mesopotamia* (1949)
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*

DILOT	S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (edición de 1912)
DJD	D. Barthélemy y J. T. Milik, *Discoveries in the Judean Desert* I. Qumrán, Cueva I (1955); II Murrabba'at (1961)
EB	*Encyclopedia Biblica* (1899), 4 tomos
EQ	*The Evangelical Quarterly*
ERE	J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (1911-12), 12 tomos
ET	*The Expository Times*
ETOT	O. Eissfeldt, *The Old Testament, An Introduction* (1965)
FSAC	W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Ed. 1957)
GBB	C. H. Gordon, *Before the Bible* (1602)
GI	M. Noth, *Geschichte Israels* (1950)
HDB	J. Hastings (ed.), *Dictionary of the Bible* (1911), 5 tomos
HNTT	R. H. Pfeiffer, *A History of New Testament Times* (1949)
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
IAMM	H. A. Frankfort, et al., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (1948)
IB	*The Interpreter's Bible* (1952-1957), 12 tomos
IBOT	W. O. Oesterely, y T. H. Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament* (1934)
ICC	*International Critical Commentary*
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible* (1962) 4 tomos
IHANE	R. C. Dentan (ed.) *The Idea of History in the Ancient Near East* (1955)
IOTT	C. H. Gordon, *Introduction to Old Testament Times* (1953)
ISBE	*The International Standard Bible Encyclopedia* (1915), 5 t tomos
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JE	*The Jewish Encyclopedia* (1901-1905), 12 tomos
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society*
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
JTS	*Journal of Theological Studies*
KRI	Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, versión inglesa de Moshe Greenberg (1940)
LAP	J. Finegan, *Light from the Ancient Past* (edición de 1946)
MNHK	E. R. Thiele, *The Misterious Numbers of the Hebrew Kings* (edición de 1965)
MTA	B. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (1957)
NBD	*The New Bible Dictionary*
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung*
OFTD	A. Weiser, *The Old Testament: Its Formation and Development* (1961)
OTMS	H. H. Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study* (1951)
PEF	*Palestine Exploration Fund*
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PG	*Patrologia Graeca* (ed. Migne)
PIOT	R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (1941)
PJB	*Palästinajahrbuch*
PL	*Patrologia Laina* (ed. Migne)
PTR	*Princeton Theological Review*
RA	*Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*
RB	*Revue Biblique*
RDM	H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires of the Book of Daniel* (1935)
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*
RSL	H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (1952)
SRA	*Syria, Revue d'Art orientale et d'archéologie*
TAL	C. C. Torrey, *The Apocryphal Literature: A Brief Introduction* (1945)
TH	O. R. Gurney, *The Hittites* (1952)

UC	C. L. Wooley, *Ur of the Chaldees* (edición de 1950); en español, *Ur de los Caldeos* (1975)
UL	C. H. Gordon, *Ugaritic Literature* (1949)
UP	M. Noth, *Überliferungsgeschichte des Pentateuchs* (1948)
VDJD	G. Vermes, *Discovery in the Judean Desert* (1956)
VT	*Vetus Testamentum*
WBA	G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (1957)
WHAB	G. E. Wright y F. V. Filson, *Westminster Historical Atlas to the Bible* (edición de 1953). En español: *Atlas HistóricoWestminster de la Biblia* (1971).
WJ	Flavio Josefo, *Wars of the Jews* (edición de 1829). En español, *Guerra de los Judíos* (1961)
WMTS	M. Burrows, *What Mean These Stones?* (1941)
YIOT	E. J. Young, *Introduction to the Old Testament* (edición de 1960, reimpreso in 1963). En español, *Una introducción al Antiguo Testamento* (TELL, 1977)
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

CDC	*Cairo Damascene Covenanter*
1QIsa[a]	Rollo de Isaías del Monasterio de San Marcos
1QIsa[b]	Rollo de Isaías de la Universidad Hebrea
1Q, etc.	La primera Cueva de Qumrán, etc.
1QH	Rollo de Himnos de Qumrán
1QM	El rollo militar de Qumrán
1QpHab	Comentario de Habacuc de Qumrán
1QS	*The Community Rule o Manual of Discipline*
AV	Versión Autorizada o de King James (en inglés, 1611)
RV	Versión Revisada en Inglés (1881)
RSV	Revised Standard Version (1952)
LXX	Versión griega de Los Setenta o Septuaginta
RVR	Versión castellana de Reina Valera (1960)
AT	*Altes Testament* o Antiguo Testamento
OT	Old Testament
c.	capítulo
m.	muerto
ed.	edición de, editado por, editor
Tr. In.	Traducido al inglés (por)
TM	Texto Masorético
n.	nota
s.f.	sin fecha
gr.	grabado
N.F.	*Neue Folge*
NT	Nuevo Testamento, *Neues Testament*
S.A.	Serie antigua
rev.	revisión, revisado por
tr.	traducido por
V.F.	*Vierte Folge*

TABLA DE CONTENIDO

VOLUMEN CUATRO

DUODECIMA PARTE

LOS ESCRITOS SAGRADOS (I)

EL LIBRO DE LA VERDAD

La tercera división del canon hebreo de las Escrituras—los Escritos Sagrados o Hagiógrafa—contiene escritos de de un carácter muy diverso. Aunque muchos críticos han planteado dudas acerca de la inclusión en la Hagiógrafa de composiones tales como el Cantar de Salomón, parece claramente cierto que su incorporación en esta sección del canon era una indicación del hecho de que los libros afectados reflejan una tradición de "escrito sagrado," ya sea como composición nativa o debido a su dependencia de auténticas fuentes religiosas o históricas anteriores.

I. LA POESIA HEBREA

De entre los Escritos Sagrados, los libros de los Salmos, Proverbios y Job eran considerados específicamente poéticos en naturaleza por los judíos, y se les denominaba por medio de un título mnemotécnico, "El libro de la Verdad."[1] Aunque en estas tres composiciones hay elementos de poesía épica, dramática y lírica, son notables por la vitalidad y belleza de sus pasajes didácticos que encierran profundas verdades espirituales para la edificación de la humanidad. Ello constituye un decidido avance en el pensamiento en relación con el imperante en algunos fragmentos muy remotos de poesía hebrea como los que aparecen en el Pentateuco (e.g. Ex. 15:20; Nm. 10:35), en los que se conmemoran los hechos poderosos de Dios, o en los escritos históricos más antiguos (Nm. 21:14; Jos. 10:13; 2 S. 1:17ss.), que contienen referencias a dos libros o antologías compiladas de material que pudo haber estado por escrito—y ciertamente en forma oral—desde el tiempo de Josué. *El Libro de las Guerras de Jehová,* en particular, narra las victorias del Dios de Israel sobre Sus enemigos y la consiguiente liberación del Pacto, mientras el *El Libro de Jazer,* que incluye la orden dada por Josué al sol y a la luna (Jos. 10:13), también testifica del hecho de la intervención divina en favor de Israel.

En lo que respecta a las composiciones poéticas hebreas ocurre lo mismo que en otras áreas de estudio del Antiguo Testamento, esto es, que hay diferencias fundamentales entre lo que los orientales entienden por poesía y lo que comúnmente se denota por el uso de la palabra en el mundo occidental. En el primer caso, nada hay que se pueda reconocer como rima en las composiciones poéticas hebreas. El caso más cercano de rima se produce cuando el mismo sufijo pronominal aparece al final de dos o más *stichoi*—renglones—(Is. 41:11s.), pero es difícil que esto sea puramente accidental. En segundo lugar, aunque es posible hablar de metro en la poesía hebrea, es más exacto pensar en función de una acentuación periódica y de equilibrio de las oraciones componentes. En tercer lugar, la forma en que se transmitió la poesía hebrea es radicalmente diferente de su par en los escritos occidentales. Mientras en la poesía occidental, que en general ha seguido los patrones establecidos por los autores clásicos, las unidades de lenguaje se basan en sonidos, en la hebrea, como en otras culturas orientales las unidades se formulan en función de conceptos o ideas.[2]

El hebreo ha sido considerado sin duda el mejor de todos los idiomas humanos para la expresión de nobles sentimientos poéticos, debido en parte al modo de acentuación de las palabras.[3] Puesto que la acentuación se encuentra tanto en la prosa como en la poesía, debe de existir algún modo comprobable de distinguir entre las dos formas de expresión literaria. Probablemente el primer indicio definido de tal diferencia fue suministrado en relación con la estructura poética y aparece en los escritos de Josefo,[4] que declara explícitamente que la poesía hebrea consiste de trímetros, pentámentros y hexámetros. Filón concuerda con esta opinión general,[5] mientras entre los antiguos autores partísticos Josefo fue seguido por Orígenes,[6] Eusebio,[7] y Jerónimo.[8] Según Ley, Orígenes distingue entre métodos griegos y hebreos de escritura de poesía pentamétrica y hexamétrica.[9]

A. PARALELISMO

Los estudiosos cristianos de los siglos diecisiete y dieciocho en general trataron de medir las formas silábicas hebreas en función de la poesía clásica,[10] acercamiento que fue repudiado por la obra pionera del obispo Robert Lowth el año 1753. Somete a un escrutinio crítico un fenómeno que se había observado por largo tiempo, a saber el paralelismo en la poesía hebrea. En su tratado sobre el tema, *De Sacra Poesi Hebraeorum,* sostiene que la poesía hebrea está conformada por líneas medidas, y que los versículos individuales contienen dos o más componentes, el pensamiento del cual presenta una relación paralela interna *(parallelismus membrorum).* Lowth distingue entre tres variedades de paralelismos, como sigue:

(a) *Sinónimo,* en que la segunda línea de un verso poético repite el pensamiento expresado en la primera línea (e. g. Sal. 83:14; Is. 1:3).

(b) *Antitético,* en que dos porciones o *stichoi* representan un contraste (e. g. Pro. 1:29); a veces la misma idea se expresa primero en forma positiva y luego en forma negativa (Sal. 90:6).

(c) *Sintético,* en que el sentido se lleva adelante en forma continua (e. g. Sal. 1:1s., 2:3). Esta forma difícilmente puede clasificarse como paralelismo en sentido estricto, como los críticos después han reconocido.

A partir de este descubrimiento otros autores más tarde empezaron a aplicar los principios rítmicos o métricos de las diferentes variedades de poesía semítica al hebreo, pero este procedimiento involucraba la consideración de las sílabas y no la acentuación.[11] Algunos autores, siguiendo a Anton, Meier y Ley, hicieron del acento el principio determinante de la medida poética del hebreo,[12] y este acercamiento alcanzó la aprobación creciente entre los estudiosos del mundo de habla inglesa,[13] aunque algunos desaprobaron las rectificaciones textuales en que cayó la gran mayoría de los autores alemanes.[14]

El arreglo de la poesía hebrea en estrofas fue enfatizado por Köster, que edificó sobre los fundamentos establecidos por Lowth para distinguir diferentes variedades de estrofas.[15] Aunque se publicó una cantidad de comentarios en que se trató de diversas maneras el material poético de la Hagriógrafa, los progresos fueron comparativamente modestos.[16] Briggs cita tres variedades adicionales de paralelismo que los estudiosos han llegado a reconocer como resultado del estudio de la poesía hebrea:[17]

(a) *Emblemático,* en que un *stichos* representa una declaración literal mientras la otra sugiere una metáfora (Sal. 42:1).

(b) *Escalonado,* donde solamente una parte del primer *stichos* se repite, y se convierte en punto de partida para un nuevo paso (Sal. 29:1s).

(c) *Introvertido,* que comprende cuatro *stichoi* ordenados de tal modo que la primera sección corresponde con la cuarta y la segunda con la tercera (Sal. 30:8ss.).

El primer avance significativo sobre la obra de Lowth fue hecho por Gray, que distinugue dos categorías amplias de paralelismo, en la forma siguiente:[18]

(a) *Completo,* en que cada palabra de un *sticho* es equilibrada por una palabra correspondiente en el otro *sticho* (Is. 1:3; Sal. 83:14).

(b) *Incompleto,* que tiene dos formas subsidiarias, (i) en que una parte del segundo *stichos* es paralela a la primera (Sal. 59:16), y (ii) en que en el segundo estico se inserta un miembro que no tiene correspondencia en el primero (Sal. 23:4, 75:6).

Exámenes posteriores de las formas de la poesía hebrea han seguido en lo principal, a Gray, que fue el primero en sugerir que la expresión *paralelismo sintético* podía apropiadamente ser reemplazada por *paralelismo formal.* Otras expresiones han sido acuñadas por los escritores para designar las formas poéticas hebreas, entre las que se encuentra *paralelismo externo,*[19] que comprende dos o

más líneas consecutivas completas ya sea repitiendo el sentido general sin que haya una correspondencia específica en palabras (Sal. 27:1) o incluyendo un paralelismo interno (Sal. 59:1s.).

El hecho de que el paralelismo sea un fenómeno tan persistente en la poesía hebrea bastará para indicar la importancia que tenía para los semitas antiguos el equilibrio de pensamiento o ritmo lógico, en contraste con el concepto de métrica en diversos idiomas modernos que involucra un equilibrio de sonidos o ritmo fónico. Todos los demás aspectos de estilo o retórica de la poesía hebrea, como el acróstico (Salmos 9, 34, 37, 119; Pr. 31:10ss.; Lamentaciones 1-4), la asonancia (Gn. 49:17; Ex. 14:14; Ez. 27:27), y la aliteración (Sal. 6:8; 27:7; 122:6; Is. 1:18ss.), deben ahora ser considerados como uniformemente subordinados a la expresión paralela de formas de pensamiento.[20] Esta estructura reiterativa es un adjunto notable para la poesía didáctica, porque permite a la mente absorber el contenido de la composición por medio de un énfasis insistente en los conceptos básicos comprendidos en la obra. Al mismo tiempo, la repetición es tan dócil a la variación literaria hábil que el tema subyacente nunca se vulgariza o se hace aburrido.

B. DIVISION METRICA

Respecto de la división métrica, inmediatamente hay que observar que no hay una tradición métrica en las composiciones hebreas clásicas, y aun el Talmud nada tiene que decir respecto de este tema en particular. Aunque Josefo aplicó los conceptos occidentales de la métrica poética clásica a los escritos hebreos al afirmar que los cánticos de Moisés (Ex. 15:1ss.; Dt. 32:1ss.) fueron escritos en hexámetros, hizo esto solamente para mostrar a sus lectores gentiles que había una forma poética específica tras algunas porciones de las Escrituras hebreas.[21] Sin embargo, en este caso las analogías clásicas producen confusión, puesto que cualquier metro discernible en la poesía hebrea sólo puede ser determinado por su relación a la forma de otra poesía en que la base esencial de su estructura haya sido el equilibrio de pensamiento, y por implicación, de las líneas paralelas mismas.[22]

Se podrían presentar varios fundamentos para la afirmación de que algunas composiciones poéticas hebreas exhiben alguna concepción de metro. En primer lugar, varios de los salmos aparentemente tenían el designio de ser cantados con acompañamiento de una variedad de instrumentos musicales. Además, el hecho

presencia de un metro podría también apoyar la idea. Sobre la base de un estudio comparativo del idioma siriaco, Bickell repudia la idea de que los conceptos de poesía clásica griega y latina puedan ser relacionados con un idioma oriental, y trató de trasponer los poemas del Antiguo Testamento a formas métricas similares a las empleadas por Efraem y otros poetas sirios.[23] Estos escritores comúnmente componían versos que consistían de pies de dos sílabas, una larga y otra corta en forma alternada. En efecto éste era el troqueo clásico (-⏑) o yambo (-⏑). Desafortunadamente las transcripciones de Bickell requirieron demasiadas rectificaciones textuales, a lo cual otros autores se opusieron por principio.[24]

Mucho más cerca de los principios sobre los que se funda la poesía hebrea fueron los estudios de Ley, que enfatiza que solamente por la referencia al número de sílabas acentuadas se puede determinar el carácter de un verso en particular.[25] Siguiendo el uso clásico y el de otros casos, la unidad métrica mínima era el pie que frecuentemente se encuentra en la forma de un anapesto (⏑⏑ -). Pero Ley también notó que un verso con frecuencia estaba formado por un *stichos*[26] de tres acentos separado de un *stichos* paralelo de dos acentos por medio de una cesura, y esta característica 3:2 la consideró como un pentámetro elegíaco. Budde prestó ciudadosa consideración a este fenómeno, notando que también ocurre en Lamentaciones.[27] En consecuencia le dio el nombre de *Quinah* o "metro fúnebre," aunque la estructura aparecía también en otros tipos de poesía.

En este campo en general emprendió otras investigaciones Sievers, que edificó sobre el principio tónico establecido por Ley, pero estimó que las sílabas no acentuadas también eran importantes.[28] Como resultado postuló la teoría de que una sílaba acentuada era en realidad equivalente a dos no acentuadas, y que, por lo tanto, cada pie debería incluir sílabas acentuadas y no acentuadas, comprendiendo así cuatro *ictus* o acentos. Aunque finalmente resultó incorrecto este concepto, su opinión de que los *stichoi* podrían consistir de combinaciones de *ictus* tales como 2:2, 3:3, 4:4, 4:3 o 3:4, 3:2 o 2:3, estaba en realidad muy cerca de los hechos.

Así que el reconocimiento del patrón de acentuación en la poesía hebrea está basado en la suposición de que es legítimo otrogarle un *ictus* a cada una de las palabras importantes en un díptico o un tríptico. Este principio podría ser establecido sobre la analogía de las composiciones semitas del Cercano Oriente, particularmente cuando la comparación se hace entre los salmos penitenciales babilónicos y los lamentos de los hebreos por una parte,[29] y entre las composiciones poéticas hebreas y ugaríticas por la otra.[30]

Sin embargo, cabe enfatizar que sean cuales fueren los esquemas métricos que se pueda descubrir, son esencialmente inestables. Consecuentemente, mientras en Babilonia la línea poética más común comprendía dos *stichoi* paralelos que contenían dos acentos cada uno (2:2), frecuentemente ocurría que en uno de los *stichoi* se insertaba un tercer acento (2:3 o 3:2). Sobre esta base, la sencillez comparativa de la dicción hebrea podría sugerir una línea 2:2 como la forma primaria y aunque esta estructura ocurre con frecuencia en los poemas hebreos, el "pentámetro" 3:2 es mucho más común. Sin embargo, el esquema más usado en la poesía hebrea, con mucho, es el 3:3 que aparece en las secciones poéticas de Job, en muchos oráculos proféticos, en Proverbios, y en la mayoría de los salmos. Aunque la poesía babilónica con frecuencia tiene un metro predominante 2:2 las composiciones individuales generalmente están salpicadas de líneas que solo se pueden leer como un *ictus* séptuple, conformando una combinación 2:2:3. Una línea de seis acentos parece requerir que se la escudriñe en función de un 2:2:2.

Las composiciones poéticas ugaríticas revelan un patrón popular 3:3,[31] pero de ningún modo este fue el único empleado, y de las muchas variaciones de ese patrón el más notable es el arreglo tríptico de 3:3:3 o 2:2:2. A partir de esto parecería muy probable que los poetas hebreos hicieran un uso enteramente deliberado de un tríptico en sus composiciones (e. g. Sal. 77:16-19). Sin embargo, el hecho mismo de que estos descubrimientos cananeos del período de Amarna muestran una inexactitud tan grande debiera constituir una advertencia suficientemente fuerte contra los esfuerzos por demostrar la existencia de la métrica como tal en la poesía hebrea,[32] Aunque es verdad que el esquema 3:2 es ampliamente favorecido por los salmistas y por otros, es igualmente notable que los autores raras veces adhieren a un metro específico, y que en ocasiones llegan a mezclarlos, ya sea por accidente o en forma intencionada. Sobre esta base obviamente no hay respaldo para que se recurra a procesos de rectificación textual con el fin de forzar al hebreo para que se conforme con un esquema métrico específico. Aun a la luz del conocimiento que hay se tiene está lejos de ser cierto que haya algo que se acerque a un sistema métrico definido en la poesía hebrea. Si existe realmente en el Antiguo Testamento es porque constituyen el equivalente rítmico de formas paralelas de pensamiento, en que el ritmo siempre queda subordinado al paralelismo de pensamiento.

Hay que recordar que no hay una evidencia intrínseca para una métrica en el hebreo del Antiguo Testamento, hecho entendido por estudiosos del calibre de Duhm,[33] y solamente puede ser postulada por inferencia sobre la base de paralelismos literarios y conceptuales y por referencia al sistema masorético de acentuación. Este sistema fue formulado sobre el principio de que cada paralabra recibe solamente un *ictus,* sin importar el largo, salvo en el caso de palabras conectadas por un *maqqeph,* el guión hebreo, en que sólo se acentúa la palabra final del grupo. Así, en una línea de poesía, las ideas separadas se suman por una palabra acentuada o por un grupo de ellas. Si hay dos ideas importantes en un *stichos* equilibradas por otras dos en el *sticho* correspondiente, se puede reconocer que la línea específica queda dentro de un esquema 2:2, y se puede clasificar en conformidad con eso. Por importante que sea la palabra, es raro que lleve más de un *ictus,* y esta circunstancia nunca se da en un simple *stichos* de dos acentos, por razones muy obvias.

Aunque hay un cierto grado de subjetividad unido a este método de determinación métrica, es posible reconocer ciertos patrones básicos en la poesía del Antiguo Testamento como resultado de su empleo. En los casos en que se añade un *ictus* más a uno u otro de los *stichoi* para hacer 3:2 y 2:3 respectivamente, o donde ambos *stichoi* muestran tal adición como en 3:3, aparece un desarrollo del patrón 2:2. No es usual que 2:2 o 3:2 aparezcan solos en una composición poética, aunque el patrón 3:2 es particularmente notable en los primeros cuatro capítulos de Lamentaciones. La designación *Qinah,* que Budde le aplicó, no es del todo satisfactoria, dado que parece haber diversas especies de ritmos 3:2. Aunque se puede afirmar que el sistema 3:2 (o más raramente, 2:3) es admirablemente adecuado para una expresión emocional, cabe notar que tal emoción puede tan pronto ser alegría y gozo como lamento, hecho ilustrado por algunas de las composiciones en que el patrón *Qinah* es el factor dominante (e. g. Sal. 65).[34]

Hay que volver a enfatizar que nunca hubo esquema métrico alguno en existencia al cual debiera someterse la poesía hebrea antigua. Así, muchas composiciones poéticas del Antiguo Testamento contienen líneas de extensión métrica diversa, y de una naturaleza tan incierta que es virtualmente imposible atribuirles con alguna certeza un patrón básico. Hay ocasiones en que el estudioso puede llegar a un texto razonablemente regular en función de ritmos y acentuación recurriendo a lecutras de la LXX y otras versiones antiguas, pero es necesario

ejercer una buena medida de cautela en general en lo que se refiere a rectificaciones textuales, como han mostrado claramente los decubrimientos en Ras Shamra. En algunos casos podría haber indicios de la presencia de desorden textual, pero al realizar un examen se notará que la situación no se puede resolver. En otras ocasiones el especialista no tiene alternativa sino la de aceptar los ritmos híbridos cuando ocurren como parte constituyente de la tradición poética hebrea normal.

Hasta dónde es posible hablar de metro en relación con la poesía hebrea, la forma del pensamiento paralelo parece reflejar tres tendencias básicas en el equilibrio de las partes, en las cuales los valores precisos de acentuación podrían ni siquiera haber sido medidos en la antigüedad. Son:

(a) *Qinah* o metro de endecha—3:2 (Sal. 27:1), o a veces 2:3 (Sal. 42:4; 79:13), variado a 2:2 (Sal. 23:4ss.).
(b) *Hexámetro*—3:3 (Jer. 12:2), 2:2:2 (Sal. 59:6), 3:3:3 (Sal. 77:16ss.).
(c) *Heptámetro*—4:3 o 2:2:3 (Jer. 4:23ss.).

C. ORDENAMIENTO EN ESTROFAS

Durante el último siglo ha habido una buena cantidad de discusión en torno a la pregunta sobre si las líneas de poesía hebrea se podrían agrupar con el fin de formar estancias o estrofas. En general se puede decir que la mayoría de los críticos más antiguos sostienen la opinión de que los salmos estaban ordenados en una organización regular de estrofas, cuya naturaleza ha sido oscurecida en alguna medida por glosas litúrgicas posteriores. Estudios más recientes han demostrado que aunque es posible tal ordenamiento, como lo indica lá presencia del acróstico en la poesía del Antiguo Testamento, el agrupamiento de trípticos o dísticos en unidades formales más grandes es algo que no puede ser demostrado.[35] El hecho de que no se permitió que el arreglo en estrofas en la poesía afectara la secuencia real del pensamiento implicaría que la estrofa nunca fue considerada como fundamental en la estructura de este tipo de composición. Esto ocurre a diferencia del uso poético moderno, en que la estrofa comprende un grupo formado por un número específico de líneas marcadas por un patrón rítmico particular. Aun cuando podría parecer que hay alguna especie de división en estrofas en la poesía hebrea, parece claro que las estrofas seguían las divisiones lógicas relacionadas con las formas de pensamiento y no con patrones rítmicos como se acostumbra en la poesía moderna.

Sin embargo, si se puede definir la estrofa en forma más flexible como un ordenamiento informal de líneas que se caracteriza por ciertos indicios externos, quizás podría hablarse de estrofas. Así, el final de una estrofa podría estar señalado por la presencia de una oración recurrente (cf. Sal. 42:5-11; 43:5; 46:7-11), y, como Köster señalado por la inclusión de *selah* al finalizar una línea. Se ha expresado dudas respecto de la validez de *selah* como criterio para la delineación de una estrofa, puesto que el significado mismo de la palabra es oscuro. Generalmente la palabra se encuentra fuera del arreglo de forma de expresión del pensamiento, y su asociación con diversos salmos con un ecabezado supuestamente musical ha llevado a algunos autores a la conclusión de que se trata de un llamado para elevar la voz en adoración.[36]

Parece que la LX tuvo en consideración una especie de uso litúrgico cuando tradujo la palabra como *diapsalma*, con la implicación de que se utilizaban instrumentos de cuerdas para acompañar la interpretación del salmo en cuestión. El verbo hebreo así podría significar "elevar" las voces en la música o en la recitación religiosa, o la cesación de las voces y el crescendo de los instrumentos musicales. Que esto parece ser lo más probable está indicado por el hecho de que normalmente *selah* aparece al final de una división de pensamiento, donde en todo caso la voz debería presumiblemente hacer una pausa.[37] En ausencia de lo ya delineado, la única otra indicación razonable de alguna forma de ordenamiento en estrofas podría verse en la organización simétrica del pensamiento. Así, el Cantar de la Viña en Isaías 5:1–8 se puede subdividir en cuatro secciones de dos versículos cada una, comprendiendo cuatro dísticos cada una, salvo la tercera, que contiene cuatro dísticos y un tríptico.

Antes del descubrimiento del material de Ugarit, los especialistas frecuentemente suponían que el ordenamiento en estrofas por ellos postulado había sido estropeado por glosas o dislocaciones en el texto. Esto fue una autorización para la reorganización de las líneas de una forma extrema, para la rectificación textual, y cosas similares a veces emprendidas con referencia a las LXX y versiones posteriores, pero en otras ocasiones sobre la base de especulación puramente subjetiva. Además de toda otra consideración que podría prohibir dicha actividad, como resultado de los descubrimientos en Ras Shamra, debe estar muy claro para los estudiosos que el texto del salterio de ningún modo es tan defectuoso o corrupto como suponía la gran mayoría de los críticos del siglo diecinueve. Además, el amplio grado de libertad que gozaban las

composiciones de Ugarit con respecto a forma y flexibilidad mética indica que las consideraciones de metro por sí mismas no son de ningún modo un criterio adecuado para la crítica textual, y que en realidad la reorganización masiva del texto como aquella en que cayó Duhm junto con otros, está específicamente contraindicada por los textos épicos de Ras Shamra.

A modo de comentario final sobre la cuestión del ordenamiento en estrofas, se debe mencionar un recurso conocido por los especialistas como *anacrusis.* Este consiste generalmente en una sola palabra, una exclamación o una partícula e interrogativa que está fuera del patrón rítmico normal del versículo al cual se ha prefijado. Así en Lamentaciones 1:1, la palabra "cómo," empleada como una exclamación, se puede separar del texto sin alterar el patrón rítmico 3:2, 2:2, 2:2 del versículo. Estas antiguas formas poéticas de los hebreos parecen haber reflejado mayormente las actividades de la nación como un todo, sea en el Canto de Miriam, en los gritos dados en relación con el movimiento del Arca (Nm. 10:35s.), o en composiciones dinámicas tales como la oda de Débora y Barac (Jue. 5:1ss.). Sin embargo, hay otras composiciones poéticas en que el tema era más personal, incluidas las bendiciones patriarcales en el Pentateuco (Gn. 27:27ss.; 49:1ss.), que siguen las prácticas mesopotámicas del segundo milenio A. C.; las bendiciones sacerdotales de los primeros períodos históricos (Gn. 14:19s.; 48:15s.; Nm. 6:24ss.), y composiciones individualistas como la del lamento de David por Saúl y Jonatán (2 S. 1:19ss.). Sin embargo, sea cual fuere el tipo específico de las primeras secciones poéticas, eran finalmente susceptibles de interpretación religiosa, e incluía a la divinidad de un modo más o menos directo, típico de escritos de la épica y otras composiciones mesopotámicas.

Completamente aparte del uso poético en las proclamaciones proféticas, los oráculos, cantos y cosas similares, había una variedad específica que parecía particularmente apropiada para el culto a una divinidad, fuese en privado o en una celebración pública. Tales poemas podrían habese originado a partir de una profunda experiencia espiritual en la vida personal, o podrían haber constituido la recitación de uno o más "actos salvadores" de Dios. A pesar de la gama obviamente amplia en naturaleza y origen, estas composiciones parecen haber sido considerados, a través de varios siglos de vida israelita como los vehículos particularmente adecuados para el culto divino y puede ser que hayan sido preservados desde tiempos bastante remotos en la forma de un salterio con el fin de ser utilizados con este elevado propósito.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: DUODECIMA PARTE. CAPITULO I. LA POESIA HEBREA

[1] La palabra "verdad" (אמת) se compone de las letras iniciales de cada libro a (איוב Job), מ (משלי, Proverbios), y ת (תהלים, Alabanzas o Salmos).

[2] T. H. Robinson, *The Poetry of the OT* (1947), p. 20.

[3] *IBOT,* p. 139.

[4] *AJ,* II, 16, 4; IV, 8, 44; VII, 12, 30.

[5] *Vita Mosis,* I, 5.

[6] Sobre el Salmo 118.

[7] *Praep. Evang.* XI, 5.

[8] Prefacio al libro de Job.

[9] J. Ley, *ZAW,* XII (1892), p. 212.

[10] E. g. F. Gomarus, *Davidis Lyra* (1637); F. Hare, *Psalmorum libri in versiculos metrice divisus* (1736).

[11] Cf. W. Jones, *Poeseos Asiaticae commentariorum* (1776); H. G. Bickell, *Metrices Biblicae* (1879); G. Gietmann, *De Re Metrica Hebraeorum* (1880).

[12] C. G. Anton, *Conjectura de metro Hebraeorum* (1770) E. Meier, *Die form der Hebräischen Poesie* (1853). J. Ley, *Die Metrischen Formen der Hebräischen Poesie* (1886).

[13] Cf. C. A. Briggs, *Homiletic Quarterly* (1881), pp. 398ss., 555s., *General Introduction to the Study of Holy Scripture* (1899), pp. 370ss.; T. K. Cheyne, *The Book of Psalms* (1888); C. H. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs* (1899); W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Amos and Hosea* (1905).

[14] E. g. *DILOT,* p. 362n.

[15] F. B. Köster, *Theologische Studien und Kritiken,* IV (1831), pp. 40ss., *Die Psalmen nach ihrer strophischen Anordnung* (1837).

[16] E. g. J. Olshausen en *Kurzgefasstes Exegetisches Handbuch zum AT* (1853); H. Hupfeld, *Die Psalmen* (1855–62); F. Hitzig, *Die Psalmen* (1863); J. J. S. Perowne, *The Book of Psalms* (1864–68); T. K. Cheyne, *Aids to the Devout Study of Criticism* (1892); B. Duhm en K. Marti (ed.), *Kurzer Hand-Commentar zum AT* (1899).

[17] C. A. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms,* I, pp. xxxvi ss. Cf. T. Witton Davies, *ISBE,* IV, p. 2411; W. O. E. Oesterley, *The Psalms* (1939), I, p. 21.

[18] G. B. Gray, *The Forms of Hebrew Poetry* (1915).

[19] *IBOT,* pp. 141s.

[20] Cf. E. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik* (1900); J. Muilenburg, *VT,* supl. tomo I (1953), pp. 97ss. Acerca de aliteración véase O. S. Rankin, *JTS,* XXXI (1930), pp. 28ss.

[21] *AJ,* II, 16, 4; IV, 8, 44.

[22] Cf. N. K. Gottwald, *IDB,* III, p. 834.

[23] G. Bickell, *Metrices Biblicae* (1879); fue seguido en muchas de sus conclusiones por G. Hölscher, *BZAW,* XXXIV (1920), pp. 93ss.

[24] Cf. W. H. Cobb, *A Criticism of Systems of Hebrew Metre* (1905).

[25] J. Ley, *Die Metrischen Formen der Hebräischen Poesie* (1866), *Grundzüge des Rhythmus des Vers-und Strophenbaues in der Hebräischen Poesie* (1875), *Leitfaden der Hebräischen Metrik* (1887).

[26] En esta obra la palabra (στίχος) denota cada una de las dos partes que normalmente constituye la línea de poesía hebrea. Para comentarios en cuanto a nomenclatura, véase N. K. Gottwald, *IDB,* III, p. 831.

[27] K. Budde, *ZAW,* II (1882), pp. 1ss., *HDB,* IV, pp. 3ss.

[28] E. Sievers, *Metrisch Studien I-III* (1901–1907).

[29] Cf. G. Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentations as Religious Documents* (1937); W. O. E. Oesterley, *The Psalms,* I, pp. 37ss.

[30] Cf. J. H. Patton, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms* (1944); *ARI* pp. 128s.; F. M. Cross, *BASOR,* No. 117 (1950), pp. 19ss.

[31] C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* (1947), pp. 102ss. Cf. R. Dussaud, *Les Découvertes de RasShamra et l''Ancien Testament* (1937), pp. 66s.; C. F. A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit* (1939), p. 58.

[32] Cf. G. D. Young, *JNES,* IX (1950), pp. 124ss.

[33] B. Duhm, *EB,* IV, cols. 3194s.; cf. R. C. Culley en J. W. Wevers y D. B. Redford (eds.), *Essays on the Ancient Semitic World* (1970), pp. 12ss.

[34] Mowinckel, siguiendo a Hölscher, sostiene que la *qinah* debiera interpretarse en función de un metro 4:4. Cf. S. Mowinckel, *Festschrift Alfred Bertholet* (1950), pp. 379ss., *VT,* V (1955), pp. 13ss. En *The Psalms in Israel's Worship* (1962), II, p. 165, lo describe como *mashal asimétrico* (4:3), o *mashal bicolon abreviado (braquicataléctico).*

[35] En cuanto a discusiones sobre la estrofa, véase F. Perles, *Zur althebräischen Strophik* (1898); C. A. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms,* I, pp. xlv ss.; F. Brown, *JBL,* IX (1890), pp. 71ss.; K. Fullerton, *JBL,* XLVIII (1929), pp. 274ss.; H. Möller, *ZAW,* L (1932), pp. 240ss.; A. Condamin, *Poémes de la Bible avec une introduction sur la strophique hébraïque* (1933); C. F. Kraft, *The Strophic Structure of Hebrew Poetry* (1938), y en E. C. Hobbs (ed.), *A Stubborn Faith* (1956), pp. 62ss.; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship,* II, pp. 170ss.

[36] Así C. A. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms,* I, p. lxxxv.

[37] *IBOT,* p. 185.

II. EL LIBRO DE LOS SALMOS

A. EL NOMBRE DEL LIBRO

Posiblemente fue en vista de las consideraciones bosquejadas anteriormente que críticos como Cornill, Wellhausen, Robertson Smith y otros acostumbraban llamar a los Salmos "himnario del segundo Templo."[1] Aunque esto es sin duda cierto en algunos aspectos, no debe entenderse como que quiere decir que todos los salmos fueron compuestos en el período exílico o post-exílico, o que no había lugar para la música o para la salmodia en general en el Primer Templo. A la luz de las antiguas tradiciones relacionadas con la poesía hebrea, parece haber pocas razones válidas para negar que el Salterio representa una forma literaria particular que los hebreos utilizaron desde el tiempo del Exodo hasta el tiempo del Segundo Templo y algo más allá como vehículo devocional. La importancia del Salterio se puede inferir por su posición al principio de la tercera división del canon hebreo, los Escritos Sagrados, y el reconocimiento de su preeminencia por parte de Jesucristo (cf. Lc. 24:44), siguiendo la tradición judaica.

El Salterio hebreo de ningún modo era un fenómeno literario aislado, puesto que las culturas paganas del Antiguo Cercano Oriente, siendo ellos mismos politeístas, eran intensamente religiosas y reflejaban su actitud en una vasta variedad de literatura existente, que incluye poesía épica, himnos, salmos penitenciales, oraciones, encantamientos, acciones de gracias y peticiones dirigidas a las divinidades.[2] No obtante, los salmos hebreos deben ser considerados *sui generis,* dado que constituyen el ejemplo supremo de devoción religiosa y sirvieron como vehículos eficaces para la propagación de las verdades desarrolladas en el proceso de la revelación divina.

El título hebreo para toda la colección era "El Libro de las Alabanzas" o "Alabanzas" (ספר תהלים o simplemente תהלים) correspondiendo la primera con la designación del Nuevo Testamento, *βίβλος ψαλμῶν,* "El Libro de los Salmos" (Lc. 20:42; Hch. 1:20). Muchos manuscritos griegos titulan esta literatura *ψαλμοί* aunque en el Códice Alejandrino de la LXX fue designado *ψαλτήριον* en una clara alusión al instrumento musical utilizado para acompañar a los cantores (Heb. מזמור-"pulsar" o "puntear"). El título de la Vulgata, *Liber Psalmorum* siguió a la LXX y de esta palabra derivó el título en castellano. Algunos sintieron que la designación "Alabanzas" era difícilmente apropiado para el libro como un todo a pesar de que la alabanza es un tema constante en muchas de las composiciones, porque la palabra תהלה "alabanza" aparece solamente en el título del Salmo 145.

Mientras el nombre en hebreo expresa el contenido del salterio en forma amplia como alabanzas, los títulos en griego y en castellano señalan a la naturaleza de la obra como que contiene himnos para ser cantados con acompañamiento musical. Sin embargo, no es necesario que esta sea una connotación uniforme, como lo indica una nota al final del Salmo 72, que podría significar que algunas, si no todas las composiciones precedentes debían ser consideradas como "oraciones" תפלות. Aquí también un título general de esta especie podría ser inadecuado puesto que solamente el Salmo 17 es designado de esta manera por el título.

B. LOS TITULOS DE LOS SALMOS

La presencia de encabezados en todos los salmos, salvo treinta y cuatro de ellos (Sal. 1-2, 10, 33, 43, 71, 91, 93-97, 99, 104-107, 111-119, 135-137 y 146-150) plantea algunas dificultades de historicidad y de intrpretación. Por ejemplo, algunas de las alusiones relacionadas con el rey David siguen una tradición que difiere con Samuel. Así, en el Salmo 34, el rey ante el cual David simuló estar loco se llama Abimelec, mientras en 1 Samuel 21:10ss,[3] se llama Aquis. También el título del Salmo 56 parece dar a entender que David fue capturado por los filisteos y llevado a Gat, mientras en 1 Samuel 21:10 se indica que David huyó a ese lugar por su propia iniciativa.

Parece probable que, por lo menos en algunos casos, los títulos fueran el resultado de cierta actividad editorial que podría bien haber tenido el propósito de preservar algunas tradiciones históricas con respecto a composiciones específicas, o a perpetuar algún uso conocido, sea en conexión con el origen, carácter, música o función litúrgica de los salmos. Parece haber poco lugar para dudar que la vasta mayoría de los títulos son más tardíos que los salmos que los llevan, aunque esto podría no ser enteramente cierto en cuanto a algunos salmos atribuidos a David. La evidencia suministrada por la versión LXX parece indicar que los títulos eran bien conocidos mucho antes del período cristiano, y por lo tanto, debieran ser considerados como que están preservando ciertas tradiciones judaicas en cuanto a los Salmos y probablemente en cuanto a la forma en que fueron compilados los salmos.[4]

Los encabezados de trece salmos dicen preservar tradiciones históricas en cı to a la vida de David, en función de las cuales fueron compuestos los salı correspondientes:

(a) Sal. 3. Cf. 2 S. 15:1-18:33.
(b) Sal. 7. Cus de Benjamín no es mencionado en los relatos veterotestamentarios de la vida de David.
(c) Sal. 18. Cf. 1 Sam. 19:1ss., 24:1ss., 26:1ss., 2 S. 5:17ss., 8:1ss., 10:1ss., 15:1-18:33, 21:15ss.
(d) Sal. 34. Cf. 1 S. 21:10ss., pero quizás este salmo se refiera a otra ocasión de locura simulada por David, distinta de la ocurrida en presencia de Aquis, y que no se registra en el Antiguo Testamento.
(e) Sal. 51. Cf. 2 S. 11:1ss.
(f) Sal. 52. Cf. 1 S. 22:6ss.
(g) Sal. 54. Cf. 1 S. 23:14ss.
(h) Sal. 56. Este podría estar preservando una tradición diferente de la de 1 S. 21:10ss.; 22:1, 27:1ss., respecto de las razones por las que David fue a Gat.
(i) Sal. 57. Cf. 1 S. 22:1s., 24:1ss.
(j) Sal. 59. Cf. 1 S. 19:8ss.
(k) Sal. 60. Cf. 2 S. 8:3ss., 10:15ss.
(l) Sal. 63. Cf. 1 S. 24:1ss., 2 S. 15:1ss.
(m)Sal. 142. Cf. 1 S. 22:1s., 24:1ss.

Bien podría ser que por lo menos en algunos de los ejemplos precedentes títulos hayan sido añadidos por un editor que conocía las circunstncias bajc cuales surgió la composición en particular, y si es así, el título sería una ayuda la comprensión del salmo en cuestión. Es digno de consideración el hecho de algunos de ellos podrían reflejar tradiciones históricas genuinas que en á importantes es diferente del contenido de Samuel, puesto que, por ejemplo Salmo 60 contiene detalles que no aparecen en los relatos de Samuel.

De los títulos que no se relacionan específicamente con ocasiones histór varios parecen referirse a tonadas o instrucciones musicales. La palabra "Alan (עלמוֹת) es rara y aparece solamente en Salmo 46; 1 Crónicas 15:20, y cı palabra final en el Salmo 48.[5] Su relación con la palabra hebrea עלמה pc indicar que tenía el objetivo de designar una tonada para ser cantada por vı femeninas. En varios títulos parece estar reflejado el nombre de melodías: '

destruyas"—AV "Al-taschith" (תשחת la Salmos 57—59, 75; cf. Is. 65:8); "La Paloma sobre lejanos terebintos"—RVR "La paloma silenciosa en paraje muy distente"—AV "Jonath-elem-rechoim" (רחים יונת אילים,[6] Sal. 56); "La cierva de la aurora"—RVR Ajelet-sahar," אילת השחר, Sal. 22); "Lirios"— AV "Shoshannim" (שׁשנים, Sal. 45, 69, 80);[7] "El Lirio del Testimonio"—AV; "Lirios. Testimonio"—RVR; "Shushan-eduth" (שׁושן עדות Sal. 60). No hay seguridad en este sentido cuanto a "Gitit" (גתית, Salmos 8, 81, 84), que podría ser (siguiendo la LXX) una tonada de vendimia relacionada con la palabra גת, que significa "lagar" (cf. Jl. 4:13—RVR 3:13), o podría referirse a un instrumento musical filisteo (Gat); "Mahalat" (מחלת, Salmos 53, 88), que podría haber sido un tonada con nombre de mujer (cf. Gn. 28:9; 2 Cr. 11:18); y "Mahalat Leannoth" (מחלת לענות, Sal. 88), que también podría haber sido dedicado a una mujer, aunque לענות podría significar "para aflicción" o "para cantar"—como en la RVR. La obscura expresión "Mut-labén'"מות לבן, "muere por el hijo"?) en el título del Salmo 9 quizás sea una corrupción de עלמות o, como alternativa, el nombre de una tonada.

Puede haber una referencia a instrumentos musicales en los nombres "Nehilot" (Sal. 5) que aparece solamente aquí en el Antiguo Testamento y su significado consecuentemente oscuro, y "Seminit" (Salmos 6 y 12), pero este último parece referirse a una octava, y en su única otra aparición (1 Cr. 15:21) es de significado dudoso (RVR tiene "octava"). Los instrumentos de cuerdas como tales son mencionados en los títulos de los salmos 4, 6, 54, 55, 67 y 76. Cuatro de estos contienen la palabra "mizmor," que indica claramente el acompañamiento musical para los cantores.

La expresión "músico principal" (Vulgata, *"in finem";*—RVR "Al músico principal") o director del coro, parece ser bastante segura a la luz de la evidencia suministrada por 1 Crónicas 15:21,[8] y podría ser que los salmos a los que se da esta designación hayan sido tomados de una colección perteneciente a un chantre o director de canto congregacional, o quizás de una colección dedicada a él. Aunque parece no haber una idea de propiciación relacionada con la expresión, como Mowinckel ha sugerido, se debe reconocer que su significado de ningún modo es seguro. Jedutún, nombre de director de coro levita del período de Salomón (2 Cr. 5:12; cf. 2 Cr. 35:15 como el nombre de un vidente en la época de Josías), y también nombre de un levita del tiempo de Nehemías (Neh. 11:17), aparece en el título de tres salmos (39, 62, 77), y podría haber tenido alguna significancia en relación con la actividad coral, pero esto tampoco es seguro.

Cantores o ligas de ellos aparecen bajo diversas designaciones, siendo Asaf una de las más comunes (Samos 50, 78-83) Un eminente músico de la corte del tiempo de David llevaba este nombre (1 Cr. 6:39; 15:17), y bien pudiera ser que los "Hijos de Asaf" del período de Nehemías (Neh. 7:44) fueran miembros de una liga musical que se remontaba a los días de David y la monarquía.[9] Fuentes de Ugarit han testificado ampliamente acerca de la existencia de una clase de personal del Templo conocida como *sarim,* que eran análogos a los cantores hebreos de la época de la monarquía y de tiempos posteriores.[10] En lo que respecta al Salterio, Asaf puede ser una referencia a la liga, a algún miembro de ella o a su colección de poemas religiosos. La mención de Etán ezraíta (Sal. 89; cf. 1 Cr. 6:44; en 1 R. 4:31, Etán es un sabio hebreo) y Hemán el Ezraita (Sal. 88; cf. 1 Cr. 6:33) conservan la tradición cananea nativa de música y salmodia, puesto que como Albright ha mostrado,[11] la palabra *'ezrāh* significa "indígena." La mención de los hijos de Coré (Salmos 42, 44-49, 84-85, 87-88) podría insinuar la existencia de otra liga musical cuyos orígenes tradicionales probablemente se remonten a Coré, el nieto de Leví (Nm. 16:1ss.; 1 Cr. 6:31ss.; 2 Cr. 20:19).

Las alusiones a la paternidad literaria muy frecuentemente abarcan las setenta y tres composiciones atribuidas a David (la RSV inglesa, al omitir sin advertencia el título en el Sal. 133, (Sal. 72 y 127), y un salmo se atribuye a Moisés (Sal. 90). La mención de tipos literarios dentro de los títulos de los salmos incluye la común descripción de "cantar" o "canción" (*shîr*) que aparece en unos treinta casos, y frecuentemente asociado con *mizmor,* que se encuentra en cincuenta y siete títulos. Otras variedades incluyen un Salmo para el sabbath (Sal 92), uno usado en la dedicación del Templo (Sal. 30), una canción de bodas (Sal. 45), una composición para enseñar (Sal. 60), un salmo de "testimonio" (Sal. 80),[12] un salmo de alabanza (Sal. 145), dos salmos conmemorativos (38, 70; cf. Lv. 2:2, 9), cinco oraciones (17, 86, 90, 102, 142), y una composición específicamente escrita para una ofrenda de gratitud (Sal. 100; cf. Lv. 7:11ss.).

El título "salmo de alabanza" aparece solamente una vez (Sal. 145), a pesar del hecho de que el plural de aquella palabra es la designación judaica del Salterio. Un grupo de salmos llamados "cánticos graduales" presenta un interesante problema de interpretación. Comprende unos quince salmos (Sal. 120-134). Esta colección ha sido considerada por algunos exégetas antiguos, tales como Teodoreto y Kimchi, como el utilizado por los exiliados al regresar de Babilonia.[13] Dadas algunas consideraciones de evidencia interna, algunas de estas composiciones

parcen indicar un medio palestinense bien establecido (Sal. 125-129, 131, 133), mientras otros (Sal. 122, 132, 134) señalan hacia Jerusalén como el punto central de un culto israelita largamente establecido. La Mishnah (*Midd.* II, 5) atribuye el título a la tradición de que los salmos en cuestión eran cantados por los levitas en los quince escalones que separaban los patios de las mujeres del de los hombres en el Segundo Templo, pero dicha explicación es altamente improbable. Otras conjeturas en cuanto al significado del título se relacionan con un supuesto paralelismo interno culminante en las composiciones mismas. Desafortunadamente esta es una pura especulación, puesto que dicha estructura formal no caracteriza a todos los salmos de este grupo, y además se encuentra en otros que no se denominan con este título. Podría que los salmos 120-134 fueran usados en el período post-exílico por los peregrinos cuando se dirigían a Jerusalén a celebrar las tres fiestas anuales (cf. Dt. 12:5ss.; Sal. 122:1ss.), pero es imposible estar seguros acerca de esto.

Los títulos *maskîl, mikhtām y shiggāyôn* son de dudosa significación. El primero, que aparece en trece títulos (Salmos 32, 42, 44, 45, 52-55, 74, 78, 88-89, 142), ha sido interpretado como significando "salmo didáctico" o "meditativo." La idea radical del verbo parece ser la de "prudencia" o "perspicacia" (cf. Am. 5:130, y puesto que *maskîl* tiene forma causativa podría implicar el acto de dar perspicacia. En 2 Crónicas 30:22, sin embargo, se emplea la forma causativa en relación con los levitas, y como tal podría aplicarse a sus talentos musicales o su habilidad como instructores. La naturaleza general de los salmos *maskîl* parecería indicar que la más plausible de las explicaciones es la anterior.

El verdadero significado de *mikhtām* ha sido motivo de debate a través de una buena cantidad de años en los círculos de especialistas. La palabra aparece en seis títulos de salmos solamente (Sal. 16, 56-60), y sea cual fuere su significado ciertamente no es "golden"—"dorado"—como en la AV (derivado de µtk, "oro"). Argumentando a partir de la palabra asiria *ka-ta-mu*, "cubrir," Mowinckel sugiere que *mikhtām* indica las funciones o relaciones redentoras o expiatorias de los salmos en cuestión,[14] pero no hay evidencias para esta especulación.

La designación final en esta categoría, *shiggāyôn*, se encuentra en una sola ocasión (Sal. 7; cf. Hab. 3:1), y aunque puede estar relacionada con el acadio *shegu* o "salmo de lamentación" su verdadero significado es desconocido. Es muy dudoso que la palabra sea la designación de algún tipo de reunión acompañada con actos ceremoniales, en que el rey y el pueblo se ponían juntos de pie

dispuestos a enfrentar a los paganos y pedir el juicio divino sobre ellos, como Mowinckel ha sugerido.[15]

Hay treinta y cuatro salmos en el Salterio que no llevan título alguno, circunstancia para la que no hay una explicación inmediata. Esta consideración—y otras, como la de atribuir una paternidad literaria mosaica, davídica o salomónica que críticos más antiguos estaban acostumbrados a tener como originados en la época macabea—ha llevado a varios autores a restar valor a los títulos de los salmos.[16] La opinión del que esto escribe es que la ausencia de una información precisa acerca de los diversos términos técnicos empleados en ellos los convierte en un área en que la especulacón no es deseable, y no es particularmente fácil ver si tienen otro valor que el de constituir posibles indicios de alguna antigüedad en cuanto al modo en que el Salterio fue compilado.[17]

Mowinckel fue seguido por Leslie en la opinión de que los títulos de los Salmos podían ser divididos en cuatro categorías:[18]

> (a) Títulos que incluyen designaciones técnicas de los salmos, incluyendo *mizmôr, mikhtaÉm, maskîl, t^ephillaÉh shîr hamma ʻa lôth.*
> (b) Títulos que indican el propósito del Salmo, tales como acción de gracias, *hazkîr, y^edhûthûn, l'annôth.*
> (c) Títulos de origen cúltico—que para Mowinckel incluye la mayoría de los salmos—tales como la colección "al músico principal," los títulos que mencionan melodías, y quizás el obscuro *mûth labbeÉn*.
> (d)Tí tulos que contienen referencias musicales específicas tales como *n^egînôth, selaÉh, higgaÉyôn, n^e hîlôth.*

Algunas fuentes rabínicas atribuyen la autoría de los salmos a una cantidad de manos, siendo la afirmación clásica la de la *Baba Bathra:*

> David escribió el libro de los Salmos con la ayuda de diez ancianos; con la ayuda de Adán, el primero, y Melquisedec, y Abraham, y Moisés, y Hemán, y Jedutún, y Asaf, y los tres hijos de Coré.[19]

Evidentemente, aunque esta opinión procura afirmar la antigüedad del libro, debe ser rechazada como no histórica. Por otra parte, está la uniforme tradición judaica que en las palabras de Josefo, sostiene que "David compuso canciones e himnos a

Dios en una variedad de metros,"[20] y esto llegó a ser parte de la herencia de los primeros cristianos (cf. Hch. 4:25; 13:36; Ro. 4:6ss.; Heb. 4:7).

Desde el punto de vista de la arqueología, no hay bases para cuestionar la validez de las tradiciones que incluyen la música y la poesía entre las actividades de David, y esto parece ser enfatizado por algunas de las referencias al "dulce cantor de Israel" (Am. 6:5; Ez. 3:10; Neh. 12:24; 1 Cr. 6:31; 16:7). Sin embargo, otro asunto es si se puede considerar todos los salmos atribuidos a David como composiciones suyas. La referencia podría significar que la paternidad literaria se atribuye a David aunque, en realidad, la obra es de otro que no es el gran rey; que David fue realmente el autor de la composición en consideración; que una pieza poética en particular fue modelada según las escritas por David; que fue inspirada por las poesías de David; o que ha sido dedicada al célebre rey de Israel. Dada la naturaleza del caso, es imposible decir precisamente cuáles de los setenta y tres salmos relacionados con David son en realidad producto de su mano. Los relatos históricos de Samuel no dejan dudas en el sentido de que el rey David era una persona que poseía dones considerables de sentimiento e imaginación, tanto a nivel religioso como estético, y es difícil creer que estas capacidades no encontraran expresión en forma permanente durante la monarquía.

Es muy probable que David diera una definición firme al concepto de poesía en Israel, como Moisés lo hizo con el de Ley, y podría ser que sus composiciones poéticas, junto con algunas que se le atribuyeron en parte o en su totalidad, hayan formado el núcleo del salterio hebreo. Sobre tales fundamentos una notable colección religiosa de este tipo podría ser llamada davídica en el mejor de los sentidos, puesto que debería su existencia misma a la inspiración y ejemplo del polifacético monarca israelita. Solamente en base a esta suposición es posible explicar adecuadamente la tradición davídica respecto de la salmodia hebrea.

La evaluación de las demás anotaciones en cuanto a la paternidad literaria enfrentan en gran medida el mismo problema que en el caso de David. No obstante, parecen indicar una firme tradición en cuanto a origen dentro de los círculos sacerdotales, comenzando durante la época de la monarquía y continuando hasta la era post-exílica. Críticos anteriores como Duhm y Gunkel virtualmente niegan toda posibilidad de una autoría davídica, y ponen la mayoría de los salmos en el período macabeo.[21] En esta posición extrema fueron seguidos por Pfeiffer y Kennett, entre otros,[22] aun cuando tal posición fue vista desfavorablemente por Bentzen, Buttenwieser, y Böhl y Gemser.[23] Estos y otros

autores niegan la existencia de salmos macabeos y atribuyen una considerable cantidad de composiciones poéticas hebreas, incluyendo los "salmos reales," al período pre-exílico.

C. PROBLEMAS DE FECHACION Y COMPILACION

Entre los primeros críticos era un principio bien establecido que la presencia de aramaísmos denotaba una composición comparativamente tardía en origen.[24] Aunque los papiros de Elefantina han mostrado que el arameo se estaba difundiendo entre los judíos en los períodos persa y griego, es claro, por 2 Reyes 18:26 que de ningún modo era desconocido en algunos círculos en Jerusalén en el siglo octavo A. C. Así, citar la presencia de aramaismos en algunos salmos como indicio de una fecha tardía es un pocedimiento extremadamente precario, como se hará evidente posteriormente. El descubrimiento de los textos de Ras Sahmra ha indicado claramente la interrelación estrecha existente entre la poesía ugarítica y la hebrea en lo que se refiere a lenguaje, forma poética y sintaxis, revelando en forma completamente incidental la presencia de ciertos elementos aramaicos en el ugarítico.[25] Estas y otras consideraciones hacen evidente que no hay una razón *a priori* por la que por lo menos algunos salmos no hayan sido compuestos durante la monarquía.

Los descubrimientos arqueológicos en Qumrán también han arrojado alguna luz en cuanto a la validez de las discusiones precedentes respecto del *terminus ad quem* de la salmodia hebrea. Sea cual fuere la naturaleza precisa de la hermandad de Qumrán, es evidentemente macabea en origen, y puesto que todos los manuscritos del Salterio hallados en el lugar eran copias confirmadas de rollos más antiguos, se sigue que la compilación final del libro debe ser puesta en un período considerablemente anterior a la época macabea. Esta conclusión ya había sido anticipada por Böhl, Bentzen y Buttenwieser, y a la luz de la evidencia procedente de Qumrán ahora se puede considerar segura.[26] Más específicamente, una copia de los salmos canónicos del siglo segundo A. C. proveniente de la cuarta cueva de Qumrán (4QPsa[a]), aunque fragmentaria, indica claramente que la colección de los salmos canónicos ya estaba fijada en los tiempos premacabeos, y este descubrimiento confirma la tendencia que fecharía los últimos salmos canónicos en el período persa.

Toda cuestión de fechación involucra a los salmos, como composiciones individuales, tanto como al Salterio como un todo. Siguiendo a autores del siglo diecinueve, escritores tales como König, Barnes, Eerdmans, Calés y Buttenwieser adoptaron el procedimiento de tratar los salmos sobre una base individual en lo que se refiere a fecha, por la alusión a incidentes históricos reales o implícitos en el tema, o con respecto a su compatibilidad con alguna ocasión o fiesta en particular.[27] Este acercamiento significa un grado importante de subjetividad, y como resultado no hizo justicia a la fe religiosa ni a los valores espirituales contenidos en el Salterio como un todo. Aparte de los salmos que se refieren específicamente al período del reino, la mayoría de las composiciones muestra una carencia de relación con el tiempo de modo que es extemadamente difícil atribuir una fecha a un salmo en particular con algún grado de confianza.

Bajo tales condiciones es probable que el mejor procedimiento sea tratar de relacionar las composiciones individuales a una de tres clases. La primera, la preexílica, incluye poemas que tienen afinidad con material ugarítico que son similares en cuestión de lenguaje y sintaxis, así como los llamados salmos "reales" y los que mencionan la existencia del reino del norte. Las referencias a la dispersión pondría normalmente un salmo dentro de la segunda categoría, a saber, el período del exilio, en el que se incluirían algunos salmos elegíacos y posiblemente los que mencionan la traición de que fue objeto Judá de parte de sus enemigos, especialmente por Edom. El tercer grupo, post-exílico, bien podría incluir composiciones que tratan de una u otra forma el problema del justo que sufre, la forma en que debe ser observada la Torah, la naturaleza e importancia de la sabiduría y la preocupación por el ateísmo.

Al considerar el salterio como una unidad, es probable que el mejor procedimiento sea argumentar desde un *terminus ad quem* general en el período persa a un *terminus a quo* en la monarquía, dando lugar para la clara posibilidad de que por lo menos algunos salmos puedan ser pre-davídicos en fecha, como Böhl y otos han sugerido. En relación con los salmos atribuidos a David se debe notar que el uso de la segunda persona (Sal. 110) o la tercera (Sal. 21:7) al referirse al rey no se opone a la autoría davídica. Además, algunos versículos han sido interpretados como alusiones al Templo, y en consecuencia se asignan a un período post-davídico, podría ser muy posible que se refieren al Tabernáculo en Siloh, que se conoce con una veriedad de nombres como "lugar santo" (Ex. 28:43; 29:30), "la casa de Jehová" (Jos. 6:24; 1 S. 1:7ss.; cf. 2 S. 12:20), y "la

casa de Dios" (Jue. 8:31). En el Salmo 27, la estructura denominada "casa de Jehová" y "su templo" (v. 4) también se describe sinónimamente por medio de las palabras *hêkhāl* y *ṣukkāh* (v. 5) que nunca se emplean en relación con la estructura salomónica.

Estechamente relacionadas con las cuestiones de paternidad literaria y fecha del Salterio son las consideraciones que tienen que ver con su compilación. Parece claro que el salmista era originalmente un compositor solitario que en algunos casos probablemente no haya escrito para formar una colección, ni siquiera para que sus meditaciones fuesen incluidas como parte de una colección de poesía religiosa. Aunque bien podría ser que los autores de algunos salmos fueran personal del templo, también es cierto, como Weiser ha dejado en claro, en oposición a las opiniones cúlticas de Mowinckel, que la composición de la salmodia hebrea nunca fue prerrogativa de la casta sacerdotal.[28] Aunque algunas colecciones podrían haberse formado durante la vida de los autores, otras indudablemente fueron el producto de actividades en siglos posteriores.

La existencia de colecciones previas de salmos que han servido de base a la forma presente del Salterio parece indicada por el hecho de que hay una vasta variedad en los tipos de salmos, en las experiencias religiosas divergentes de los autores mismos, y en las situaciones históricas de las cuales surgió una composición específica. Además hay algún grado de duplicación en el salterio mismo (Sal. 14 y 53; 40:13ss. y 70; 57:7ss., y 60:5ss., y 108), que podría señalar la existencia de colecciones separadas de composiciones poéticas, mientras la referencia a las "oraciones de David, hijo de Isaí" (Sal. 72:20) indicaría la presencia de una colección de material independiente que recibe el nombre de "oraciones." Otros indicios en cuanto a la existencia de colecciones previas está en la atribución de grupos de salmos a personas tales como Asaf y Coré, la categorización de ciertos salmos como "cantos graduales" y el hecho de que veintiocho de los treinta y cuatro salmos sin título aparezcan en grupo al final del Salterio.

El primer grupo formalmente coleccionado probablemente se haya originado durante la vida y reinado de David o poco después, y podría haber incluido una cantidad considerablemente mayor que los salmos atribuidos a David en el Salterio hebreo. De esta colección indudablemente se hizo una selección a la que se le puso la nota que aparece en el salmo 72:20. La medida en que este grupo contenía composiciones davídicas, así designadas en el primer grupo de setenta y

dos salmos, y precisamente qué salmos fueron realmente compuestos por David es cosa completamente incierta. Aunque David instituyó el uso litúrgico de algunos salmos (cf. 1 Cr. 6:31; 16:4ss.; Ez. 3:10ss.), no hay evidencias de que haya empleado todas sus composiciones de esta manera. Según 2 Cr. 29:30, en el tiempo de Ezequías había colecciones de composiciónes de David y de Asaf, y esto bien podría explicar la compilación de los primeros ochenta y nueve salmos.[29] En una fecha más tardía otro editor, quizás Esdras mismo, agregó el resto del Salterio a la primera colección a medida que otros grupos de material poéticos estuvieron disponibles para ese propósito.

Aunque, por cierto, nada se sabe en forma segura en cuanto a los procesos de compilación del Salterio completo da evidencias de haberse estructurado cuidadosamente. Las diversas fuentes en las que se basaron los compiladores fueron ordenadas en cinco secciones, en la forma siguiente:

Libro I Sal. 1-41
Libro II Sal. 42-72
Libro III Sal. 73-89
Libro IV Sal. 90-106
Libro V Sal. 107-150

Cada una de estas secciones termina con una doxología, mientras el Salmo 150 constituye en sí una adecuada doxología para el Salterio como un todo. Este patrón es un tanto artificial, y muy probablemente se inspiró en la división de la Torah en cinco libros, particularmente si Esdras el escriba es el responsable de poner el salterio eń su forma definitiva.

También es de algún interés el hecho de que el salterio se puede dividir en tres secciones principales basados en aparición predominante de uno de los nombres de Dios. La primera de éstas, que incluye los Salmos 1-41, usan el tetragramaton 273 veces y *Elohim* solamente quince veces. La segunda, que abarca los Salmos 42-89, usa el tetragramaton 74 veces y *Elohim* 207. La división final que comprende los libros IV y V, utiliza el tetragramaton en 339 ocasiones y *Elohim* se encuentra solamente 7 veces. Aunque el Salmo 53 repite la sustancia del Salmo 14, el nombre *Elohim* es puesto en lugar del tetragramaton. No se sabe precisamente por qué los nombres divinos fueron usados de este modo, pero parecería

estar relacionado con las preferencias editoriales más que sobre consideraciones históricas o teológicas.

Los manuscritos hebreos más antiguos no dividen el Salterio en ciento cincuenta salmos, y la divergencia de la tradición con respecto a esto se ve reflejada en los escritos rabínicos. Así el Talmud de Jerusalén (*Shabb.* 16) habla de ciento cuarenta y siete salmos, para que corresponda con los años de la vida de Jacob, mientras *Berachoth* (9*b*) considera los Salmos 1 y 2 como una unidad. La LXX también refleja esta falta de unanimidad en que une los Salmos 9 y 10 y los Salmos 114 y 115 en un Salmo cada uno. Por otra parte divide los Salmos 116 y 147 en dos Salmos cada uno. Finalmente agrega una composión de siete versículos a la colección, que lleva una nota en el título al efecto de que está fuera del número usual de los Salmos del Salterio hebreo.[30] Sin embargo, parece probable que esta composición que también aparece en algunos manuscritos del Salterio descubiertos en Qumrán, y que originalmente fue escrito en griego, sea en realidad apócrifa.

Aunque los salmos no están ordenados en algo que se aproxime a un orden cronológico, es notable que los salmos que tienen alguna relación tienden a aparecer juntos, en grupos, como los Salmos 3-4, 9-10, 42-43, al igual que agrupamientos mayores incluyendo los Salmos 95-100 y 146-150. Otras categorías han sido clasificadas en función de los autores que se les atribuyen, como por ejemplo Salmos 42, 44-49 (*Coraítas*) y Salmos 73-83 (*Asaf*), mientras otros se agrupan según la similitud de los encabezados tales como los Salmos 50-60 (*Mictam*) y los Salmos 120-134 (*Cantos graduales*).

D. MUSICA EN EL ANTIGUO CERCANO ORIENTE

Las diversas referencias a la música en el Salterio naturalmente plantean preguntas respecto al carácter de la música en general en el Antiguo Cercano Oriente. Aunque la identidad de Jubal a quien se atribuye tradicionalmente los cominzos de la música hebrea (Gn. 54:21) es oscura, no hay dudas por los descubrimientos arqueológicos, que la actividad musical en el Cercano Oriente es una de las manifestaciones culturales más antiguas y características.[31] Entre los instrumentos musicales antiguos que se descubrieron en el proceso de las excavaciones arqueológicas en Mesopotamia estaba el *sistrum,* que se encontró en los niveles sumerios de Ur y Kish.[32] Este instrumento pasó de Palestina a Egipto,

donde se le describe frecuentemente en relación con el culto de Hator.[33] Se incluye entre los instrumentos tocados por David, y se le describe mediante la palabra מנענעים (2 S. 6:5, del verbo נוע "batir"), incorrectamente traducido cornetas en la AV Libro 988 (RVR, "flautas") pero en forma exacta por la Vulgata como *sistra.* Un *sistrum* fue desenterrado en Betel el año 1934, y fue fechado por Albright en el período preisraelita.[34]

Un instrumento muy popular a través del mundo antiguo era el *shôphār,* palabra derivada del acadio *shapparu* o "íbice salvaje." Es el instrumento musical más frecuentemente nombrado en las Escrituras hebreas, puesto que era el medio básico por el cual se enviaban señales (Lv. 25:9; 1 R. 1:34; Jer. 4:5, 19; Ez. 33:3; Joel 2:1, 15). El tipo más primitivo era hecho de cuernos de carnero (Jos. 6:4ss:), pero en el segundo Templo se usaban con este objetivo los cuernos de íbice y de antílope.

La antigüedad de las flautas es atestiguada por la presencia, en las tablillas acádicas, de la palabra *halhallatu* o "doble clarinete" mucho antes de la mención del clarinete en 1 Samuel 10:5 (חליל, LXX *αὐλός*). Este instrumento era popular en el Antiguo Cercano Oriente y se usaba en la celebración de acontecimientos seculares de gozo o de pesar, y probablemente no tenía función litúrgica alguna. Hacia el tiempo de la monarquía el doble clarinete era un instrumento familiar, y normalmente estaba equipado con una boquilla de caña.[35] La flauta más primitiva, frecuentemente relacionada con las ocupaciones pastoriles (cf. Jue. 5:16; Dn. 3:5ss.), la hacían de cañas o madera, aunque de Ur se recuperó una elegante flauta de plata. Este instrumento era popular durante los Reinos Antiguo y Medio del Antiguo Egipto y se empleaba exclusivamente con objetivos seculares.

Otro instrumento comúnmente utilizado era el *tōph,* mencionado diecisiete veces en el Antiguo Testamento, y que era tocado por hombres (1 S. 10:5) y mujeres (Ex. 15:20). Este membráfono traducido "pandero" en la RVR no era permitido en el Templo a pesar de que se menciona en el Salterio y en himnos religiosos (Sal. 150:4; Jer. 31:4). La forma de estos instrumentos en la Mesopotamia antigua podrían sugerir que tenía la forma de una pandereta y tenía dos membranas, con piezas de bronce insertadas alrededor del borde de modo que al agitarla diesen un sonido.

La antigüedad de los instrumentos de cuerdas que podrían clasificase bajo la categoría general de cuerdófonos está bien atestiguada por las excavaciones arqueológicas en el Cercano Oriente. El *kinnôr* o lira, equivocadmente traducido

"arpa" en varias de las versiones del Antiguo Testamento, era popular tanto en ocasiones seculares como en las religiosas. Era usada por David y los Levitas, y corresponde a la cítara de griegos y romanos. De origen prehistórico, la lira tenía de tres a doce cuerdas hechas de tejido animal, y algunos relieves mesopotámicos que la representan muestran un interesante grado de afinidad con los instrumentos cretenses y minoanos. Un tipo primitivo de lira, probablemente de siete cuerdas fue desenterrado en Ur.[36] La representación semita más antigua del *kinnôr* aparece en las tablillas de Beni-Hasan. Las variedades más tardías pintadas en frescos y murales constituyen modificaciones de la estructura básica de la lira (compárese קיתרם—LXX *κίθαρα*—y שׂבּכא—LXX *σαμβυκή*—de Dan. 3:5, 7, 10, 15).

Uno de los instrumentos más populares a través de todo Antiguo Cercano Oriente era el arpa,[37] y probablemente sea el nombrado en la Biblia hebrea como נבל.[38] En el tiempo de Josefo tenía doce cuerdas,[39] y este parece haber sido el número corriente en las arpas egipcias al comienzo del período del Reino Nuevo, aunque existieron instrumentos hasta con veinte cuerdas en Egipto mucho antes del tiempo de Josefo. El arpa era un instrumento característicamente masculino, y como tal era un componente regular de las orquestas levíticas. Las expresiones colectivas tales como "cuerdas" (Sals. 45:8; 150:4) e "instrumento musical" o "de música" (Am. 6:5; 1 Cr. 16:42; 2 Cr. 5:13) indican sin especificación el lugar predominante de los instrumentos de cuerdas en la actividad musical bíblica en contraste con otros, tales como los címbalos o las trompetas, que también eran utilizados por los sacerdotes.[40]

Aunque está lejos de ser fácil determinar el papel exacto de la música en relación con los rituales del Templo en el período pre-exílico, por Amós 5:22s. (cf. 8:3) se sabe que la ofrenda de sacrificios en el santuario era acompañada con cantos y música de arpa. Los profetas de los siglos octavo y séptimo A. C. suministran una evidencia similar en relación con la musica en los ritos del Templo (Is. 30:29; 64:11; Jer. 33:11), mientras según Esdras 3:10s., la colocación de los cimientos del Segundo Templo fue acompañada con cánticos de alabanza y música de címbalos y trompetas. A la luz de estas tradiciones, es claramente importante dar el debido peso a los testimonios de Crónicas acerca del ordenamiento de la música en los ritos del Santuario, y aunque la forma plenamente desarrollada podría ciertamente ser post-exílica, parece claro que era el resultado histórico de prácticas que comenzaron en la primera parte de la monarquía.

E. TIPOS DE SALMOS

La relación entre la música, la salmodia y el culto del Templo quizás pueda arrojar algo de luz en cuanto al propósito con que fueron escritos por lo menos algunos de los salmos. Una composición de este tipo estuvo relacionada específicamente con un suceso notable en la historia del Templo (1 R. 8:31ss.), y podría ser que algunos de los salmos tuvieran algún comienzo litúrgico[41] o cúltico.[42] Sin embargo, es importante que no se haga de tales consideraciones el criterio en cuanto al origen de todos los salmos, puesto que podría resultar un cuadro completamente artificial. El hecho es que una buena cantidad de salmos carecen completamente de un carácter litúrgico o de indicaciones rituales específicas, y de ningún modo pueden estar directamente relacionados con el culto. Por cierto, hay numerosas ocasiones en que el Salmo está claramente dentro de la esfera de la poesía devocional, particularmente en aquellos salmos que emplean el pronombre de primera persona. Algunos tienen un carácter más didáctico que otros (e.g. Sal. 1, 112, 127), mientras otro tipo, que podría haber estado relaciondo con algún uso de la comunidad independientemente del templo (Sal. 11, 16, 23, 27, 62, 131), está en armonía con algunas de las grandes expresiones poéticas de la fe y la confianza que se encuentran en otros lugares en los relatos del Antiguo Testamento (Gn. 49:2ss.; Ex. 15:1ss.; Dt. 32:1ss.; 1 S. 2:1ss.; Jer. 11:18ss.; 12:1ss.; Hab. 3:1).

Desde un tiempo bastante remoto los comentaristas del Salterio han detectado la presencia de diversos tipos de salmos en la colección literaria. Así era costumbre clasificarlos en función de conceptos tales como alabanza, lamentación, petición, meditación y otras categorías de esta especie. Aunque ello era valioso en sí, pronto se hizo claro, a la luz del creciente conocimiento en el campo de los estudios del Antiguo Testamento que era una base insuficiente para la clasificación en tipos. El precursor en esta área fue Hermann Gunkel, que enfatizó la importancia de la consideración general del *Stiz im Leben des Volkes* a partir del cual se piensa pudieron haber surgido las composiciones, así como las diversas categorías o *Gattungen* con las que se podrían asociar. Sobre la base de sus investigaciones en la historia de la literatura religiosa hebrea, Gunkel trató de relacionar la colección de salmos bíblicos con composiciones análogas en las antiguas culturas de Mesopotamia y Egipto.[43] Sus conclusiones,[44] aunque no tienen igual peso en

todo lugar, no obstante han hecho una gran contribución al estudio de los salmos hebreos, y varios estudiosos posteriormente basaron sus propias investigaciones de los problemas relacionados con el Salterio en el acercamiento metodológico que había seguido.

Un análisis del elaborado esquema de clasificación de los tipos de salmos que Gunkel estableció indica la existencia de cinco categorías principales:

(a) Himnos (*Hymnus*) para alabanza de Dios, que debían ser cantados como solos o en coros. Así son los Sal. 8, 19, 29, 33, *et al.*
(b) Lamentos comunitarios (*Klagelieder des Volkes*), que basados en alguna calamidad nacional presentaban el desastre delante de Dios y pedían la intervención divina. Así los Salmos 44, 74, 79, 80, *et al.*
(c) Salmos reales (*Königspsalmen*), relacionados con hechos sobresalientes en las vidas de los reyes hebreos en ejercicio. Puesto que los gobernadores hasmoneos habían dejado "desierto" el trono de David y no lo establecieron,[45] Gunkel relacionó estas composiciones con los monarcas israelitas nativos de la era pre-exílica. Entre éstos están los Salmos 2, 18, 20, 45, 72, 101, 110, y 132.
(d) Lamentos individuales (*Klaglied des Einzelnen*), la contrapartida de los lamentos comunitrios. Gunkel considera los dichos en primera persona en el sentido normal, y no como los críticos más antiguos,[46] en función de una personificación de la nación. En esta están los Sal. 3, 7, 25, 51 *et al.*
(e) Acciones de gracias personales (*Danklieder des Einzelnen*), ofrecidas o cantadas en relación con ceremonias en el Templo a fin de permitir la participación de los feligreses en forma más significativa en la gracia divina. Están los Sal. 30, 32, 34 *et al.*

Dentro de estas categorías principales, Gunkel reconoce la existencia de otras clases subsidiarias. Así, en la primera división incluye los "cantos de Sion" (*Zionslieder*) (Sal. 46, 48, 76 y 78), así como ciertas composiciones de carácter escatológico que conmemoran la entronización de la divinidad como rey del universo. Estas (que incluyen los salmos 47, 93, 97, 99 y uno o dos más del grupo principal) fueron denominados "salmos de entronización" (*Thronbesteigungslieder*). En la cuarta categoría se incluye un tipo subsidiario llamado "salmos de confianza" (*Vertrauenspsalmen*) (ejemplificado por los Sal. 4, 11, 16, 23 y algunos más).

Entre las variedades adicionales está el "voto" (*gelübde*), que generalmente aparece como parte de una composición mayor (como en los Sal. 7:17ss.; 13:5s.; 31:7s.); y un pequeño grupo llamado "cantos de peregrinación" (*Wallfahrtslieder*) que incluye los Salmos 84 y 122; la "acción de gracias comunitaria" (*Danklieder des Volkes*), constituida por los Salmos 76 y 124; "los poemas sapienciales" (*Weisheitsdichtung*) tales como los Salmos 1, 37, 49 y otros que reflejan los conceptos sapienciales de la literatura del Antiguo Cercano Oriente, y un tipo de composición denominado "liturgias" (*Liturgien*), sea que fuese de orden cúltico (Sal. 8, 42, 43, 46 y otros), de la variedad profética (Sal. 12, 75, y otros), o de la liturgia de la Torah (Sal. 15, 24, y quizás el 134). Puesto que la clasificación precedente en partes principales y subsidiarias no cubre todo el contenido del Salterio, Gunkel propone una categoría final de "poemas mixtos" (*Mischungen*) en que aparecen los salmos 9, 10, 40, 78 y otros como representantes de variedades mixtas de salmos.

Aunque la evaluación del trasfondo cultural es una cuestión muy importante en cualquier discusión de las Escrituras hebreas, la afirmación de Gunkel en el sentido de que es axiomático que nada se puede entender alejado de su medio cultural (*Zusammenhang*) parece ser particularmente rígida en su aplicación al material del Salterio. El carácter atemporal de algunos de los salmos hebreos parece indicar que bien pudieron surgir de diferentes situaciones culturales a través de una vasta extensión de siglos, sin otra razón que la de ser precisamente la expresión de facetas del espíritu humano que en su carácter básico ha permanecido sin cambios prácticamente a través de toda la historia conocida.

Además, como ocurre con cualquier esquema de clasificación que procura ser completo, hay la tendencia a un considerable grado de subjetividad que se ejerce al asignar las diversas composiciones poéticas en parte o completas a los diferentes grupos y subdivisiones propuestos, como A. R. Johnson ha demostrado.[47] Más grave es la crítica de que Gunkel, en sus esfuerzos por vislumbrar un desarrollo desde las formas simples hacia las complejas en la poesía misma, y al tratar de determinar la aparición del monoteísmo en función de un patrón monolineal, realmente está firmemente establecido en la tradición de la escuela de pensamiento de Graf-Wellhausen, cuya reconstrucción de la historia y la religión hebrea ya no se puede sostener. Esto, unido a rectificaciones y reconstrucciones del texto hebreo del Salterio ha hecho que otro de los aspectos más notables de su obra sea objeto de desconfianza en ciertos sectores.

El gran estímulo que las penetrantes ideas de Gunkel produjeron en el estudio del salterio hebreo se puede ver en las obras de estudiosos europeos tales como

Hempel, Eissfeldt, Weiser, Engnell y Lods.[48] Entre los aturoes ingleses los principios metodológicos enunciados por Gunkel fueron adoptados en mayor o menor grado por Oesterley y Robinson, Welch, James, Paterson, Leslie y otros.[49] Aunque Pfeiffer en alguna medida se dejó llevar por el acercamiento de Gunkel, mira en forma francamente desfavorable el modo en que Gunkel asignó muchos de los salmos al período pre-exílico.[50] Como se mencionó previamente, algunos otros estudiosos no siguen los procedimientos establecidos por Gunkel, prefiriendo en cambio considerar tales composiciones en base a sus propios méritos en lo que respecta a tema, origen, fecha y cosas similares.[51]

El ejemplo más sobresaliente, por mucho, de la influencia de Gunkel se puede ver en la obra del autor escandinavo Mowinckel, que en sus estudios reconoce libremente su deuda con Hermann Gunkel. Aunque éste considera los diversos tipos de salmos como mostrando una independencia casi completa de sus orígenes cúlticos, constituyendo así composiciones basadas más ampliamente en lo espiritual, Mowinckel va al otro extremo de sostener que casi todos los salmos (salvo, quizás, los Sal. 1, 112 y 127) se originaron en la tarea de sacerdotes o profetas cúlticos estrechamente vinculados al Templo y sus rituales.[52]

Su contribución más importante al estudio del Salterio y que ha sido seriamente criticada por muchos autores, es su sugeencia en el sentido de que unos cuarenta y tres salmos originalmente pertenecían a la clase denominada "salmos de la entronización" (*Thronbesteigungspsalmen*). Argumenta que, análogamente a la asencsión al trono de un rey terrenal, había en Israel una celebración anual en el Año Nuevo que conmemoraba la entronización de Dios como Rey universal. Esta teoría se basa, en parte, en los ritos cúlticos de Babilonia en que Marduk era ceremonialmente entronizado en las ceremonias anuales de la fiesta de año nuevo, y también en influencias de las tradiciones rabínicas acerca de las ocasiones festivas del judaísmo post-exílico. Refuerza esto apelando a ciertos pasajes de Salmos (e. g. 93:1; 96:10; 97:1) en que se ve la expresión יהוה מלה, y que, él sostiene, debe interpretarse "יהוה ha llegado a ser rey."

Siguiendo el tema babilónico del conflicto de Apsu y Tiamat, Mowinckel mantiene la idea de una fiesta de la entronización que señala la afirmación anual del triunfo divino sobre el caos original en un rito en que ve el arca del Pacto introducida ceremonialmente en el santuario. Además relaciona el origen del escatológico "día de Jehová" con la entronización cúltica anual, y sostiene que los profetas del siglo octavo lo proyectaron hacia el futuro y contemplan un tiempo

cuando la divinidad debía ciertamente retornar a la tierra con poder real como soberano supremo del mundo.

Aunque la obra de Volz[53] se adelantó en sus conclusiones a Mowinckel, la teoría de éste alcanzó una aceptación considerable en algunos círculos, la que se refleja en obras publicadas por Böhl, Bentzen, Leslie y otros,[54] mientras en un formato modificado fue aceptada por Schmidt, Keet y Weiser.[55] Entre los que vieron cosas inadecuadas en la teoría general o se opusieron abiertamente a ella están Eissfeldt, que señala que Mowinckel y sus seguidores debieron haber asociado el reinado divino con el concepto religioso semita de Dios como Rey, y no con el rito de la festividad de Año Nuevo de Babilonia.[56] Oesterley afirma mordazmente que nunca hubo en Israel celebraciones como la "festividad de la entronización de Yahweh," y que las referencias en el Salterio eran a una fiesta mayor, de la cual la entronización era la ceremonia inicial.[57] Sin embargo, acepta el postulado de que los supuestos "salmos de entronización" eran de un origen cúltico genuino y los relaciona con la festividad de Año Nuevo, pero al mismo tiempo adhiere a la interpretación escatólogica más antigua de estas composiciones en función de un futuro monarca histórico. Pero no pudo integrar estos dos conceptos en forma exitosa, y la idea resultante del rinado de Dios probó ser extremadamente vaga e insatisfactoria.

El modo en que Mowinckel utilizó la evidencia bíblica fue criticada por Pap, que afirma lisa y llanamente que el material suministrado como evidencia realmente nada tenía que ver con un supuesto festival de Año Nuevo, y que era completamente inadecuado para demostrar la existencia de la celebración sugerida por Mowinckel.[58] Buttenwieser también fue particularmente enfático al atacar la teoría presentada por Mowinckel, sosteniendo que la designación de Dios como rey no se origina en el culto ni en un trasfondo mitológico, sino mas bien la expresión sirvió propósitos hímnicos o tuvo un contenido social.[59] Snaith hizo una crítica de la teoría sobre la base del uso que Mowinckel hace de las fuentes rabínicas, y adoptó la opinión de que los salmos de la entronización eran de origen post-exílico, y desconectados de la festividad de Año Nuevo.[60]

Aunque la teoría planteada por Mowinckel es incuestionablemente el producto de una mente vigorosa e imaginativa, está empañada por algunas importantes consideraciones subjetivas. En primer lugar, es completamente impropio e incorrecto traducir la frase יהוה מלך como "Adonai ha llegado a ser rey," con Mowinckel, Gunkel y Schmidt, porque, como Eissfeldt ha señalado

correctamente, la frase debiera ser traducida "Jehová es el rey" o "Jehová reina." Así que todo alegato en sentido contrario debe ser considerado puramente especulativo, y como tal una base inadecuada para el desarrollo de una teoría. Además, las analogías tomadas de las prácticas rituales babilónicas no han sido una base tan válida como a algunos de los expositores de la teoría les gustaría imaginar. Así, como ha demostrado von Soden[61] no hay una evidencia concreta que favorezca la opinión en el sentido de que en la festividad de año nuevo Marduk moría y volvía a resucitar.

Los paralelos que a veces se han tomado de otras culturas frecuentemente han sido malentendidos, como ocurre en relación con las referencias a los hititas, cuyas festividades religiosas incluían un rito primaveral de revigorización de la tierra, y una ceremonia celebrada en el equinoccio vernal y en el cual generalmente participaba el rey.[62] Esta bien podría haber sido una festividad de año nuevo, pero aunque gran parte del ritual comprendía al personaje real, incluyendo una procesión hacia el templo, el rey no "tomaba la mano" de la divinidad como en los ritos babilónicos. El hecho de la procesión del dios hitita no necesita estar relacionado en ninguna forma con las ceremonias babilónicas, en parte debido a que hay algunas diferencias importantes entre los dos rituales, y en parte porque tales procesiones eran una característica común de las tradiciones religiosas del Antiguo Cercano Oriente. Por lo tanto, si existe alguna conección entre las festividades reales de los hititas y las ceremonias de año nuevo de Babilonia, en el mejor de los casos es más bien incidental y ligera.

El hecho es que casi nada se sabe acerca de celebraciones asociadas con el advenimiento del Año Nuevo en la época del Antiguo Testamento, y en el mejor de los casos la teoría de que estaba marcado por celebraciones rituales del tipo encontrado en Babilonia es altamente especulativa.[63] No hay base alguna en las Escrituras del Antiguo Testamento para la opinión de que la divinidad hebrea podría ser entronizada anualmente, dado que tal concepto es contrario a todo lo que se conoce de la teología profética pre-exílica. Por lo tanto, se debe concluir que las especulaciones de Mowinckel sufren de una grave deficiencia: no puede ser sostenida por ninguna evidencia objetiva.

Aunque es obviamente muy importante que todo intérprete tenga en cuenta el trasfondo cultural e histórico del cual pudiera haber surgido un salmo en particular, aquí como en otros lugares el acercamiento del *Sitz im Leben des Volkes* es en sí mismo un principio inadecuado para apoyar un procedimiento. La

naturaleza de muchos de los salmos es tal que con frecuencia resulta completamente imposible determinar en un grado que se aproxime a la certeza su fecha, o las circunstancias históricas en que fue escrito. Con el fin de evitar el completo subjetivismo que inevitablemente debe surgir si se emplea exclusivamente el acercamiento del *Sitz im Leben des Volkes* los autores han sustentado otra forma de clasificación en tipos. Así, sobre la base del uso en el Templo, los salmos han sido divididos en dos grupos principales, el primero de los cuales incluye categorías públicas y privadas de salmos de acción de gracias, himnos de alabanza, peticiones y lamentos, y la segunda formada por composiciones que describen relaciones espirituales o salmos que elogian la sabiduría.

Una clasificación según el tema podría ser más o menos como sigue: (a) salmos de alabanza y adoración; (b) salmos reales; (c) salmos relativos al reino divino; (d) meditaciones; (e) salmos de acción de gacias y adoración; (f) salmos que describen el control divino sobre la historia; (g) salmos penitenciales; (h) salmos de lamentación; (i) composiciones que ensalzan la sabiduría y la ley.

Probablemente el esquema de clasificación más fidedigno es uno que emplea como criterio el carácter básico de los conceptos religiosos contenidos en el salmo específico que se estudia. Los autores olvidan con demasiada prontitud que los salmos hebreos no fueron primariamente expresiones culturales, sino que más bien comprenden medios de devoción, comenzando muy probablemente con la expresión individual del salmista de su necesidad de Dios sobre la base de un culto privado, y solamente en un tiempo posterior se incluyó situaciones que describían a la nación como una cultura religiosa. Estas, se podría destacar, no incluían una festividad anual de entronización en Israel, dado que como ya se ha observado, no hay absolutamente ninguna evidencia de que los hebreos celebrasen tales fiestas religiosas.

Si se toman los conceptos religiosos como un medio de clasificar los diversos tipos de salmos, podría surgir un patrón amplio en la forma siguiente:

(a) *Oraciones,* sea pidiendo la protección, liberación, intervención o bendición divina.
(b) *Alabanzas,* generales y específicas
(c) Salmos *penitenciales,* incluyendo actos de confesión
(d) *Intercesiones,* por el rey, la nación, Jerusalén y otras naciones

(e) *Confesiones de fe,* en Dios como rey, soberano, juez moral y gobernador del universo.
(f) *Homiléticos,* que tratan de la sabiduría, el poder divino, el verdadero servicio a Dios, y el lugar de la Torah en la vida nacional e individual
(g) *Imprecatorios,* que constituyen una respuesta a los enemigos nacionales y un llamamiento a Dios para que haga retribución
(h) *Problemas de orden oral,* que incluyen los sufrimientos de los justos, la prosperidad de los malos, y la esperanza de inmortalidad

Estos tipos de clasificaciones enfrenta periódicas dificultades cuando cierto salmo en particular se puede clasificar en más de una de las categorías. Sin embargo, este hecho no debe necesariamente viciar la clasificación como tal, dado que los escritores de la antigüedad no observaban líneas rígidas de demarcación de tipos al componer sus salmos. Donde aparece una multiplicidad de ideas religiosas no hay razón por la que los poemas afectados no deban ser puestos en más de una categoría, dado que en último análisis todo intento de clasificación según sistemas occidentales debe necesariamente ser un tanto artificial.

F. EL TRASFONDO ARQUEOLOGICO

El énfasis dado por Gunkel sobre los salmos hebreos como parte del conjunto de la expresión literaria del Antiguo Cercano Oriente se vio reforzado por el estudio de los poemas cúlticos recobrados por la actividad arqueológica del siglo diecinueve y principios del veinte.[64] Debido al hecho de que muchos de los himnos y oraciones involucrados muestran una cantidad de patrones de estilo, estructuras rítmicas y desarrollos de pensamiento muy similares en naturaleza a los que son evidentes en los salmos hebreos, muchos especialistas muy naturalmente llegaron a la conclusión de que éstos deben de haber dependido en su origen de las culturas de Mesopotamia o de Egipto, ya sea directamente o mediante la influencia de Canaán. Así, Gressmann está convencido de que el Salterio suministra paralelos directos en lenguaje y forma de pensamineto de composiciones babilónicas análogas,[65] mientras Blackman cita una cantidad de paralelos de fuentes egipcias que parecen implicar alguna dependencia semita de la cultura egipcia del segundo milenio A. C.,[66] aunque de ningún modo de una naturaleza exclusiva. Sin embargo, Driver planteó algunas dudas en cuanto a la supuesta dependencia directa de los escritores hebreos de sus similares de

Babilonia o Egipto, sosteniendo que las correspondencias bien pueden haber sido de una naturaleza completamente espontánea, y que si se plantea una dependencia de la literatrura babilónica, debía probablemente haber sido mediante la cultura cananea.[67]

La validez general de esta evaluación fue confirmada posteriormente por los descubrimientos en Ras Shamra que demostraron la estrecha afinidad literaria entre las composiciones poéticas de Ugarit y de los hebreos,[68] y demostró que la dependencia de fuentes babilónicas y egipcias de ningún modo fue tan evidente como habían imaginado anteriormente.[69] Ahora es claro que la poesía bíblica más antigua está repleta, no de formas babilónicas o egipcias, sino de patrones rítmicos que son completamente característicos de los poemas cananeos de Ugarit. Los paralelos de largo alcance en gramática y sintaxis, así como en estilo literario, han servido para enfatizar lo cercano de la relación entre la poesía ugarítica y la hebraica, y a minimizar la conección con otras áreas del Antiguo Cercano Oriente.

Los descubrimientos de Ras Shamra han arrojado una buena cantidad de luz sobre el texto del Salterio mismo, lo cual, a la luz de las observaciones precedentes es poco sorprendente. Algunos críticos más antiguos comúnmente sostenían que el texto hebreo estaba altamente corrompido, habiendo pasado, según decían, por las manos de una multitud de copistas que hicieron una amplia gama de alteraciones a través de muchas generaciones con el fin de dar a los salmos una forma que fuera más adecuada para el uso congregacional.[70] Este postulado condujo a la generalizada variedad de enmiendas textuales adoptadas por Rudolf Kittel en su *Biblia Hebraica* (1905-07) y a una depreciación general del valor que se le daba a los salmos. Por la naturaleza de las composiciones ugaríticas ahora es evidente que la poesía religiosa de los hebreos ha preservado muchas expresiones literarias e idiomáticas antiguas que eran propiedad común de los habitantes de la tierra durante el último período Amarna.[71] Esta interdependencia literaria ha demostrado que lo que Kittel y otros consideraban anomalías textuales en el Salterio en realidad no son verdaderas corrupciones del texto hebreo en ningún sentido.

En realidad, la vasta mayoria de tales casos, como Patton y otros han demostrado, constituyen, en cambio, un reflejo exacto de peculiaridades de la gramática cananea y de formas de hablar cuya significación, al declinar la cultura ugarítica, gradualmente decayó con el paso de las generaciones. Ahora que se ha reconocido la verdadera naturaleza y origen de estas formas arcaicas, es evidente

que a la luz del estudio de las fuentes ugaríticas habrá que revisar drásticamente las precipitadas enmiendas textuales de autores como Kittel, y que habrá necesidad de una consideración mucho más cautelosa de la tradición masorética, la confiabilidad de la cual se ha visto realzada en gran manera por los descubrimientos de Ras Shamra y Qumrán.

G. CORRUPCIONES TEXTUALES

Al hacer una comparación de las versiones duplicadas de salmos específicos (compárese Sal. 14 con 53; Sal. 18 con 2 S. 22), es evidente que el texto del Salterio contiene algunas irregularidades, como ocurre también al referirse al ordenamiento acróstico de los Salmos 9 y 10. Sin embargo, podría haber algunas razones teológicas para varios de estos cambios, como por ejemplo en la invocación de Dios como *Elohim* en lugar de *YHWH* en ciertos salmos. Sin embargo, a pesar de tales enmiendas textuales y los ocasionales errores de los escribas durante los procesos de transmisión, el TM es incomparablemente superior al de la LXX, que preserva algunas lecturas curiosas,[72] y al de cualquiera de las versiones secundarias. No hay dudas de que Hempel tiene razón al atribuir la comparativa rareza de los errores textuales en el Salterio hebreo a la tradición viva de la liturgia y la oración en el Templo y la sinagoga por igual.[73] La LXX bien podría haber estado basada en una forma del texto hebreo una tanto diferente de la que estuvo en poder de los masoretas, pero aun esta posibilidad difícilmnte explica los errores de transcripción y traducciones sin sentido que ocurre en la mayoría de los manuscritos de la LXX. De los tres más antiguos de estos, solamente el Códice Sinaítico contiene todos los salmos, mientras el Códice Vaticano carece del texto hebreo de los Salmos 106:27 a 138:6, y el Códice Alejandrino de los Salmos 50:20 a 80:11.[74]

De las versiones latinas el *Psalterium Romanum* está formada por una revisión más bien apresurada que Jerónimo hizo de la versión Antigua Latina con referencia al texto de la LXX, mientras su *Psalterium Gallicanum*, hecho después del año 386 en Palestina, constituye un producto más cuidadoso que, aunque estaba basada en los manuscritos existentes de la LXX, probablemente también dependiera en alguna medida de la *Hexapla* de Orígenes. Esta revisión suministró el texto de los salmos para ediciones posteriores de la Vulgata.[75] Aunque el *Psalterium iuxta Hebraeos* fue hecho por Jerónimo hacia el año 392 D. C. a partir de manuscritos hebreos existentes en Palestina,[76] nunca obtuvo el reconocimiento oficial para ser usado en el culto público de la Iglesia.

H. EL MENSAJE DEL SALTERIO

Puesto que los salmos surgieron de una extensa variedad de circunstancias a lo largo de un prolongado período de la historia hebrea, la posición religiosa que presentan difícilmente puede ser considerada como algo cuidadosamente sistematizado. Por cierto, de muy pocas de las composiciones se podría decir que tuvieron tal propósito en vista, porque aunque los salmistas con frecuencia tenían un objetivo didáctico, no se dieron a tratar en forma sistemática las verdades permanentes de la fe hebrea. Por lo tanto se puede decir en general que los salmos comprenden la palabra divina hablada *en* el hombre más que *al* hombre, y es este factor el que ha hecho mucho por la perpetuación del Salterio como vehículo de valor devocional permanente, y por dar a muchos de los salmos individuales un sentido atemporal.

Sin embargo, es posible reconocer ciertos temas fundamentales que aparecen a través de estas composicones, siendo uno de los más prominentes el del monoteísmo ético. Las alusiones a "dioses" generalmente se refiere a las desviadas concepciones de los pueblos paganos, y no hay dudas en la mente de los diversos salmistas que Dios reina supremo y solo, sea en los cielos (Sal. 33:13, 53:2, *et al.*) o sobre el monte Sion (Sal. 132:13s.). Su reinado se basa en el principio de la justicia y la rectitud, la fidelidad y la misericordia (Sal. 89:14, 97:2 *et al.*), y estas cualidades se dirigían supremamente en favor de Israel, su pueblo del Pacto. Esta posición especial de privilegio parece explicar la falta de justicia moral de las expresiones imprecatorias del Salterio, las que fueron sugeridas no por consideraciones personales de venganza sino más bien por el celo por el Santo de Israel, que debido a su naturaleza debe garantizar que el juicio, al igual que la gracia, opere en el orden moral del mundo.

En consecuencia, aunque los salmistas ocasionalmente dirigían su atención a las bellezas de la naturaleza, su preocupación por el mundo que los rodeaba era primariamente en cuanto a la esfera de la actividad moral. Puesto que gozaban de la seguridad de una vida futura, la cuestión de la retribución de los malvados se sostenía en función de situaciones contemporáneas o de un futuro inmediato, y

estaba sustentada por la fe hebrea tradicional en el divino gobierno moral del mundo.

Aunque hay algunos salmos que describen a Israel en un espíritu estrecho, particularista como completamente dominante en un sentido físico así como en sentido moral sobre todo el mundo gentil (Sal. 2:8; 18:43ss., 45:5, *et el.*), otros ven a Dios en un sentido diferente como soberano sobre todas las naciones de la tierra (Sal. 47:8) y como tal el objeto legítimo de alabanza por parte de la humanidad (Sal. 2:11, 22:27ss., 68:32, *et al.*). Para algunos salmistas esta situación era evidentemente ideal, y el modo de hacerla real, incluida la parte que le tocaría desempeñar a Israel en esta empresa, nunca es claramente enunciada en el Salterio, aunque bien podría haber bases para pensar en este concepto siguiendo líneas escatológicas (Sal. 9:8, 67:4, *et al.*). Sin embargo, aparte de esta piadosa esperanza de un tiempo cuando la enfermedad, el mal y la desgracia serán desterrados de la tierra (Sal. 27:13), hay poco que se pueda llamar escatología en el Salterio en el sentido más estricto de la palabra.

En general, los salmistas estaban predominantemente preocupados con los problemas más inmediatos de la vida, y aparte de casos tales como el Salmo 49:15 y el 73:24, creían que la muerte del cuerpo significaba que el individuo estaba virtualmente aislado de Dios en el Seol, de modo que por definición estaba excluida toda concentración del pensamiento sobre una existencia que no fuera la imperante en el mundo físico. Sin embargo, a pesar de la concentración general de la atención sobre este mundo y esta vida, hubo algunos salmistas que esperaban encontrar la presencia divina aun en las sombrías esferas del Seol (Sal. 138:9); y aunque obviamente no podía haber una teología de una vida futura implícita en el Salterio, había ciertamente un claro sentimiento de que todos los valores espirituales del individuo de ningún modo se perdían con el deceso del cuerpo. Por cierto, el hecho mismo de que algunos autores sostuvieran el concepto de una especie de vaga existencia en el Seol por lo menos sugería la posibilidad de un futuro despertar.

La antigua posición de que el Salterio miraba hacia el futro, a una época en que Dios restauraría a su pueblo (Sal. 14:7, 53:6, *et al.*) por medio de un personaje ungido o Mesías ha sido generalmente abandonado por la mayoría de los liberales, sobre la base de que el "unigido" del Salterio (e. g. Sal. 2:2, 18:50, 20:6, *et al.*) se refería a un rey hebreo en ejercicio. Esta posición desafortunadamente no toma un conocimiento adecuado de la perspectiva que la misión del personaje ungido iba a reflejar y a abarcar. No solamente iba a ser de la línea de David, sino que iba a ser

el rey supremo de la futura era mesiánica (Sal. 72:1ss.), en que el reino iba a ser universal en extensión (Sal. 2:8) e iba a ser gobernado por el Mesías en asociación con Dios.

La universalidad del reinado mesiánico nuevamente es enfatizado en el Salmo 72. El Mesías mismo es presentado como vencedor, rey y sacerdote, reinando en gloria a la diestra de Dios (Sal. 110:1ss.). Aun en sus más excelsos vuelos de imaginación poética los salmistas difícilmente habrían atribuido cualidades y funciones tan avanzadas a David, Salomón u otro rey de Israel o Judá en particular, si iban a ser fieles a la situación histórica conocida. Muy obviamente, la idea de un reinado terrenal era usada como base para abrigar una esperanza mesiánica, y los salmistas demostraron su valor como agentes para la comunicación y perpetuación de esta gran expectación espiritual. Ciertamente la amplitud de la visión de que disfrutaron los salmistas en este respecto no se puede explicar completamente por medio de la referencia a los acontecimientos internos de la monarquía hebrea que quedaron escritos, y el no querer reconocer este factor constituye una grave debilidad en la posición liberal con respecto a la perspectiva mesiánica del Salterio.

A juzgar por las referencias frecuentes a las prácticas ceremoniales, parece que los ritos del Templo ya eran una parte bien establecida de la vida religiosa israelita a través de la mayor parte del período en que los salmos fueron compuestos. Sin embargo, hay que notar que tales ceremonias eran generalmente solo incidentales ante el propósito principal de los diversos autores, aunque hubo algunos que restaron valor a ciertos énfasis en los sacrificios, por ejemplo (Sal. 40;6, 50:13, 69:30s., *et al.*). Es interesante destacar que el sacerdocio recibe una mención relativamente pequeña (Sal. 115:10, 118:3), a pesar de las diversas referencias a los sacrificios (Sal. 4:5, 20:3, 27:6, *et al.*), a los diversos tipos de ofrendas (Sal. 20:3, 50:8, 56:12, *et al.*), y al pago de votos (Sal. 22:25, 50:4, 56:1, *et al.*).

El concepto del hombre que presentan los salmistas es muy diferente del de los antiguos sumerios, que consideraba a la especie *homo sapiens* como constituyendo poco más que un apéndice a los procesos más vastos de la creatividad divina. Para los hebreos el hombre era el señor del mundo animal, pero aunque ocupaba un lugar preeminente en la creación, era mortal. Tenía una expectativa de vida determinada (Sal. 90:10) como otros elementos del mundo natural, y su destino final era reposar en Seol, donde no hay memoria ni se puede alabar al Señor (Sal. 6:5, 30, *et al.*). Aunque los salmistas ocasionalmente manifiestan su asombro por el hecho de que el hombre haya sido puesto en un lugar tan

prominente por Dios (Sal. 144:3), el punto de vista general del hombre como pecador delante de los ojos de Dios sirve para mantener la situación dentro de de los límites adecuados, y demuestra la dependencia esencial que el hombre tiene de su Creador.

La revelación de Dios como un ser supremamente santo y moral establece por implicación algunos requerimientos que deben ser cumplidos por los que están relacionados con el por medio del Pacto. El fracaso en el cumplimiento de estas normas, o la rebelión franca contra ellas constituyen un acto de pecado, para cuya expiación había que seguir las prescripciones normales de la Torah. El culto a través de los sacrificios de ningún modo es tan prominente en el salterio como en algunos otros libros del Antiguo Testamento, y aunque algunos salmistas asumen que los individuos adoptan el curso normal de participación en los sacrificios rituales (Sal. 20:3, 50:8, et al.), otros tienden a minimizar el elemento sacrificial en favor de la forma espiritual de religión visualizada por Jeremías y los demás profetas. Además de los ingredientes de confesión y arrpentimiento, una característica notable de los salmos hebreos es la confianza con que los individuos se acercan a Dios en espera de una respuesta inmediata a sus peticiones. Sin embargo, no todos los salmistas estaban preocupados de la concesión de sus peticiones, porque algunos de ellos se contentaban con reposar en la seguridad de que todo el curso de la historia humana está bajo el control divino. Para otros, uno de los mayores beneficios de la vida consiste en el hecho de poder tener comunión con Dios, ya sea en el Templo o en un culto privado de adoración, y en la comprensión de que la presencia divina cubre con su sombra todos los asuntos cotidianos de la existencia.

La religión profundamente personal de los salmistas y la naturaleza intensamente devocional y espiritual de sus composiciones proporcionan a los salmos cualidades permanentes que han permitido al Salterio hebreo trascender todas las barreras de tiempo, cultura y nacionalidad. El hecho mismo de que contengan una expresión viva de las necesidades humanas más profundas en su relación con Dios garantiza a los Salmos lugar en todo verdadero culto espiritual entre judíos y cristianos por igual. Ello también ha convertido esta gran colección literaria en un tema favorito de los comentaristas bíblicos a través de los siglos, quienes han descubierto, como sus antiguos compositores, que en este acercamiento a los problemas materiales y espirituales de la vida se puede encontrar algo de aquella paz interior que es propiedad de todos los que hallan la más elevada expresión de sus personalidades en la realización de la voluntad divina.

Literatura Suplementaria

Budde, K. *die Schönsten Psalmen,* 1915.
Cheyne, T. K. *The Christian Use of the Psalms.* 1899.
Cohen, A. *The Psalms.* 1945.
Cumming, G. C. *The Assyrian and Hebrew Hymns of Praise.* 1934.
Davison, W. T. *The Praises of Israel.* 1893.
Gemser, B., *et al. Studies on the Psalms.* 1963.
Gevirtz, S. *Patterns in the Early Poetry of Israel.* 1963.
Hitzig, F. *die Psalmen.* 1863.
Lamb, J. A. *The Psalms in Christian Worship.* 1962.
Löhr, M. *Psalmenstudien.* 1922.
Olshausen, J. *Die Psalmen.* 1853.
Smith, J. M. P. *The Religion of the Psalms.* 1922.
Snaith, N. H. *Studies in the Psalter.* 1934.
Spurgeon, C. H. *The Treasury of David.* 1870–1875.
Tsevat, M. A. *A Study of the Language of the Biblical Psalms.* 1955.
Wutz, F. *Die Psalmen textkritisch untersucht.* 1925.

NOTAS DE PIE DE PÁGINA: DUODECIMA PARTE. CAPITULO II.
EL LIBRO DE LOS SALMOS

[1] Véase una crítica a este concepto en B. Duhm, *Die Psalmen* (1899), p. xxiv; *PIOT*, 619s.

[2] Cf. *ANET*, pp. 365ss.; H. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete* (1905–1922); M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* (1905); A. Erman, *Die Literatur der Ägypter* (1923); H. Gressmann, *Altorientalische Text zum AT* (1926); J. Jeremias, *Handbuch des altorientalischen Geisteskultur* (1929).

[3] Cf. *YIOT*, pp. 300s.

[4] W. S. McCullough, *IB*, IV, p. 8.

[5] Cf. R. D. Wilson, *PTR*, XXIV (1926), pp. 1ss., 353ss.

[6] Leyendo אילים ("terebintos") en lugar del carente de sentido אלם ("silencio"?).

[7] *The OT: An American Translation* (1927) tiene "hyacinths" - "jacintos" en Cant. 2:2, 16.

[8] El verbo parece implicar la ejecución musical, y no y no la "suavización del rostro de Jehová," como Mowinckel lo entiende, *The Psalms in Israel's Worship*, II, p. 212; cf. su *Psalmenstudien IV, Die technischen Termini in den Psalmenüberschriften* (1923), pp. 17ss.למנצח también aparece en Hab. 3:19.

[9] Cf. *ARJ*, pp. 125ss.

[10] Cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, p. 272, No. 1934; cf. No. 1991.

[11] *ARJ*, p. 210 n. 95.

[12] Quizás debido a una corrupción textual; el título debiera ser "Shushan Eduth," como en el Salmo 60.

[13] D. Kimchi (m. 1235), *Commentary on Psalms*. En Ez. 7:9, מעלה significa "subir" y se pensaba que estaba relacionado con el título שיר המעלות.

[14] *Psalmenstudien*, IV, pp. 4s., *The Psalms in Israel's Worship*, II, p. 209. En cuanto a la sugerencia en el sentido de que el título se refería a un "salmo para entrenamiento militar," véase *GBB*, p. 264 n. 1.

[15] *The Psalms in Israel's Worship*, II, p. 209.

[16] E. g. Gunkel y Begrich, *Einleitung in die Psalmen* (1933), II, pp. 455ss.

[17] El autor ha prescindido de ellos en su traducción de de los salmos al inglés popular en O. M. Norlie y R. K. Harrison, *Norlie's Simplified NT with the Psalms for Today* (1961), pp. vii *passim*.

[18] E. A. Leslie, *The Abingdon Bible Commentary* (1929), pp. 509ss. Cf. J. G. S. S. Thomson, *NBD*, pp. 1054s.

[19] *Bab. Bath.* 14*b*. En *Sanhed.* 38*b*, Adán es considerado como el autor del Sal. 139.

[20] *AJ*, VII, 12, 3. Cf. *Pirge Ab.* VI, 9.

[21] B. Duhm, *Die Psalmen* (1899). H. Gunkel y J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen* (1928-1933), 2 tomos.

[22] *PIOT*, p. 629. R. H. Kennett, *OT Essays* (1928), pp. 119ss.

[23] A. Bentzen, *Forelaesninger over Indledning til de gammeltestamentlige Salmer* (1932), *Fortolkning til de gammeltestamentlige Salmer* (1939). M. Buttenwieser, *The Psalms: Chronologically Treated with a New Translation* (1938). F. M. Th. Böhl y B. Gemser, *Die Psalmen*, I (1946); II (1947), III (1949).

[24] Cf. H. Hupfeld, *Die Psalmen* (ed. de 1888), I, p. xlii.

[25] Cf. *ARI*, pp. 128s.

[26] Cf. W. F. Albright, *OTMS*, p. 25; W. Baumgartner, *Schweizer Theologische Umschau*, XXIV (1954), p. 51; A. Wieser, *The Psalms* (1962), p. 92. En cuanto a una fechación en el período persa para el último salmo véase F. M. Cross, *BA*, XVII, No. 1 (1954), p. 3, *The Ancient Library of Qumran* (1961), p. 165; J. P. Hyatt, *JBL*, LXXVI (1957), p. 5.

[27] E. König, *Die Psalmen* (1927), W. E. Barnes, *The Psalms* (1931). B. D. Eerdmans, *The Hebrew Book of Psalms* (1947). J. Calès, *Le Livre des psaumes* (1936). M. Buttenwieser, *The Psalms: Chronologically Treated with a New Translation* (1938).

[28] A. Wieser, *The Psalms*, p. 95; cf. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, II, pp. 90ss.

[29] R. Kittel, *Die Psalmen* (1929), p. xxi, fecha las colecciones de Asaf y Coré durante el período griego, pero esto parece ser tardío a menos que se refiera a la etapa final del proceso de edición.

[30] *Οὗτος ὁ ψαλμὸς ἰδιόγραφος εἰς Δαυειδ καὶ ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ, ὅτε ἐμονομάχησεν τῷ Γολιάδ.* Sobre este salmo véase H. B. Swete, *Introduction to the OT in Greek* (1900), p. 253; M. Noth, *ZAW*, XLVIII (1930), pp. 1ss.

[31] Cf. E. Werner, *IDB*, III, p. 470.

[32] Sobre este tema en general, véase F. W. Galpin, *Music of the Sumerians* (1937).

[33] Dibujado en C. Sachs, *Reallexikon der Musikinstrumente, Der Alte Orient* (1920), XXI, 3-4, p. 17.

[34] Cf. *BA*, IV, No. 3 (1941), pl. 12b.

[35] Cf. J. Wellhausen, *"The Book of Psalms"* en *Holy Bible, Polychrome Edition* (1898), p. 219.

[36] Cf. V. Christian, *Altertumskunde des Zweistromlandes* (1940), I, tab. 247.

[37] Cf. *UC*, pl. 5*a*.

[38] LXX ψαλτήριον, νάβλα, ὄργανον; Vulgata, *psalterium, nablium, lyra, cithara,* y *vas psalmi.*

[39] *AJ*, VII, 12, 3.

[40] Acerca de este tema en general, véase H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im AT* (1903); S. B. Finesinger, *HUCA*, III (1926), pp. 21ss.; C. Sachs, *Geiste und Werden der Musik-instrumente* (1929), *The History of Musical Instruments* (1940); y P. Gradenwitz, *The Music of Israel* (1949).

[41] Cf. J. P. Peters, *The Psalms as Liturgies* (1922).

[42] S. Mowinckel, *Psalmenstudien I—IV* (1921–1924).

[43] Cf. H. Gunkel en P. Hinnenberg (ed.), *Die Kultur der Gegenwart* (1906), I, 7, pp. 51ss. *Deutsche Literaturzeitung*, XXVII (1906), cols. 1797ss., 1861ss., traducido como *What Remains of the OT? and Other Essays* (1928), pp. 57ss.

[44] H. Gunkel, *Ausgewählte Psalmen* (1904), en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV (1913), cols. 1927ss., *Die Psalmen* (1926). Véase también la lista de estudios en H. Gunkel y J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, I, pp. 20s.

[45] Cf. E. Sellin, *Introduction to the OT* (1923), p. 200.

[46] Cf. R. Smend, *ZAW*, VIII (1888), pp. 49ss.

[47] *OTMS*, pp. 180s.

[48] J. Hempel en O. Walzel (ed.), *Handbuch der Literaturwissenschaft* (1930), pp. 30ss. O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT* (ed. de 1934), pp. 114ss. A. Weiser, *Einleitung in das AT* (1939), pp. 22s., *The Psalms* (1962), pp. 23ss.; cf. su *Die Psalmen* (1935), pp. 20ss. I. Engnell, *Gamla Testamentet*, I, pp. 52ss. A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive* (1950), pp. 725ss.

[49] *IBOT*, pp. 191ss. A. C. Welch, *Psalter in Life, Worship and History* (1926). F. James, *Thirty Psalmists: A Study in the Personlities of the Psalter* (1938). J. Paterson, *The Praises of Israel: Studies Literary and Religious in the Psalms* (1950). E. A. Leslie, *The Psalms: Translated and Interpreted in the Light of Hebrew Life and Worship* (1949).

[50] *PIOT*, pp. 630ss.

[51] Cf. E. König, *Die Psalmen* (1927); W. E. Barnes, *The Psalms* (1931); H. Herkenne, *Das Buch der Psalmen* (1936); M. Buttenwieser, *The Psalms: Chronologically Treated with a New Translation* (1938); B. D. Eerdmans, *The Hebrew Book of Psalms* (1947).

[52] Cf. S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, I, pp. 140ss.; II, pp. 94ss.; III, pp. 30ss.; V, pp. 35ss:, 82ss.; VI, p. 20 *passim*. Cf. G. Quell, *Das Kultische Problem der Psalmen* (1926), pp. 150ss. Por lo general, Quell es mucho menos enfático en esta materia.

[53] P. Volz, *Das Neujahrfest Jahwes* (1912).

[54] F. M. Th. Böhl, *Nieuwjaarsfeest en Koningsdag in Babylon en in Israël* (1927). Cf. A. Bentzen, *Introduction to the OT*, I, pp. 147ss. E. A. Leslie, *The Psalms: Translated and Interpreted in the Light of Hebrew Life and Worship* (1949).

[55] H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im Alten Israel* (1927), pp. 36ss. C. C. Keet, *A Liturgical Study of the Psalter* (1927), pp. 81ss. Cf. A. Weiser, *The Psalms*, pp. 62ss.

[56] O. Eissfeldt, *ZAW*, XLVI (1928), pp. 81ss. Cf. el esfuerzo de Mowinckel por refutar en *The Psalms in Israel's Worship*, II, pp. 223s. En cuanto al lugar de la monarquía en la vida y religión del Antiguo Testamento véase C. R. North, *AJSL*, XLVIII (1931), pp. 1ss., *ZAW*, L (1932), pp. 8ss.

[57] W. O. E. Oesterley, *The Psalms*, p. 44.

[58] L. I. Pap, *Das israelitische Neujahrsfest* (1933).

[59] M. Buttenwieser, *The Psalms: Chronologically Treated with a New Translation*, pp. 321ss. En cuanto a una negación de que los reyes hayan sido alguna vez una institución divina en Israel véase H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (1948), pp. 339.

[60] Cf. N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival: Its Origins and Development* (1947), pp. 195ss. Para una crítica de su posición véase A. R. Johnson, *OTMS*, pp. 194ss.

[61] W. von Soden, *ZA*, LI (1955), pp. 161ss.

[62] *TH*, pp. 152ss.

[63] Así W. S. McCullough, *IB*, IV, p. 7, en contraste con el comentario exegético de W. R.Taylor, *IB*, IV, pp. 245s., 502s.

[64] E. g. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* (1905); A. Bertholet, *Religionsgeschichtliches Lesebuch* (1908); H. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete in der Alte Orient* (1905–11); H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum AT* (1909); F. Stummer, *Sumerisch-akkadisch Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen* (1922); H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum AT* (1926); A. Erman, *Die Religion der Ägypter* (1934); G. Widengren, *The Akkadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents* (1937); E. R. Dalglish, *Psalm Fifty-One in the Light of Ancient Near Eastern Patternism* (1962).

[65] H. Gressmann en D. C. Simpson (ed.), *The Psalmists* (1926), pp. 1ss.

[66] A. M. Blackman en *ibid.*, 177ss.

[67] G. R. Driver en *ibid.*, pp. 109ss.

[68] Cf. J. H. Patton, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms* (1944), p. 2, *passim*.

[69] Según lo señala R. G. Castellino, *Le lamentazioni individuali e gle inni in Babilonia e in Israele* (1939).

[70] Así C. A. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, I, p. xxxiii, *et el.*

[71] Cf. H. L. Ginzberg, *BA*, VIII, No. 2 (1945), pp. 55ss.; W. F. Albright, *Religion in Life*, XXI, No. 4 (1952), pp. 542ss.; M. Dahood, *Psalms I* (1966), pp. xviiiss.

[72] Cf. H. B. Swete, *Introduction to the OT in Greek*, p. 315.

[73] J. Hempel, *IDB*, III, p. 944.

[74] H. B. Swete, *The OT in Greek* (1891), II, es el del Vaticano, siendo suplementadas las lagunas por el Sinaítico. Cf. Rahlfs, *Septuaginta-Studien* (1907), II.

[75] E. g. M. Hetzenauer (ed.) *Biblia Sacra* (1906).

[76] J. M. Harden (ed.), *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi* (1922).

III. LITERATURA SAPIENCIAL HEBREA

Uno de los productos más notables de la antigua cultura religiosa hebrea está formado por el grupo de composiciones conocido como Literatura Sapiencial. En los escritos canónicos comprende los libros de los Proverbios, Job, Eclesiastés y algunos de los salmos, particularmente los que tocan el tema de la sabiduría. En la literatura extra-canónica está representada por libros tales como Eclesiástico, la Sabiduría de Salomón, Tobías, 4 Macabeos, *Pirke Aboth,* y porciones de otras composiciones apócrifas o pseudoepigráficas. Estos escritos preservan en una u otra forma las máximas y observaciones de generaciones de sabios, y al hacerlo así ha fomentado una tradición didáctica, entre los hebreos, que tiene sus raíces en la antigüedad del Cercano Oriente.

En Mesopotamia, originalmente el concepto de sabiduría podría haber sido aplicado igualmente a la destreza del mago, a las habilidades manuales del artífice en metales, y a la capacidad de organización del sacerdote *en si.* Aunque probablemente el uso básico era utilitario, parece haber estado uniformemente conectada con habilidades específicas, e indudablemente como resultado de los intereses sacerdotales haya llegado a asociarse con las actividades religiosas en un período comparativamente temprano.

Debe notarse que el tipo de sabiduría *(nēmequ)* según era entendida por los babilonios de la antigüedad con muy poca frecuencia se la relacionaba con consideraciones morales, siendo usada principalmente con referencia a tradiciones mágicas y a ritos cúlticos.[1] Así que el sabio era aquel que había sido iniciado en tales habilidades, y puesto que esta función era prerrogativa normal de las clases sacerdotales, la asociación de la sabiduría con las funciones y personajes sacerdotales fue un asunto comparativamente fácil.

Tal sabiduría se originó en los dioses, siendo entre ellos Marduk como el exponente por excelencia, como lo indica la composición babilónica *Ludlul bēl nēmeqi.* Este magistral himno triunfal, denominado así por sus primeras palabras "Alabaré al Señor de la Sabiduría," habla del poder de Marduk, dios patrono de Babilonia, y describe su sabiduría en función de su habilidad en los ritos de exorcismo. En la desarrollada cosmogonía babilónica, moldeada sobre antiguas formas sumerias, se decía que la sabiduría había habitado en las profundidades del mar con la primitiva diosa Apsu, que se conocía en diversas formas como "la profundidad" y la "casa de la Sabiduría."[2] En los textos cosmogónicos la

sabiduría de Ea (anteriormente llamada "Enki"), la poderosa diosa del agua, se representaba como emergiendo de la habitación de Apsu, y por esa razón Ea es llamado frecuentemente "el Señor de la Sabiduría." En ritos de encantamiento más tardíos Ea normalmente es asociado con Marduk en los esfuerzos de los exorcistas y médicos sacerdotes por desalojar demonios, curar enfermedades, erradicar el infortunio y cosas semejantes.[3]

Así que, hablar de literatura "sapiencial" babilónica como una colección en el sentido de la hebraica es un error, puesto que en la antigua Mesopotamia no existió ese tipo de colección. En el sentido más estricto, la idea de sabiduría como una categoría en las composiciones literarias babilónicas no se puede relacionar sino con una cantidad de textos dispersos que pudieran tratar el mismo tema general de un modo un tanto diverso. Así, ciertos textos tratan de los problemas prácticos de la vida cotidiana, tales como los *Counsels of Wisdom*,[4] *Counsels of a Pessimist*,[5] y las *Instructions of Shuruppak*,[6] mientras otros intentan resolver los problemas morales de la existencia (como lo hace *Ludlul bēl nēmeqi)* o suministrar grupos de dichos proverbios o fábulas como una guía general para una conducta apropiada.[7] En lo que respecta a los problemas cosmológicos, muchas de las épicas babilónicas podrían ser puestas precipitadamente en esta agrupación como composiciones "sapienciales."

Aunque los textos babilónicos tardíos, que frecuentemente representan una adaptación de los originales sumerios más antiguos, son considerablemente más prominentes que sus similares sumerios, el alcance de éstos se ha visto ampliado considerablemente por los descubrimientos arqueológicos hechos en Mesopotamia,[8] particularmente por los de Nippur, donde se recobraron tablillas que contenían material didáctico y proverbial que se remonta al tercer milenio A. C.[9] Comparativamente, la *historia de Aḥikar* que sobrevive en una versión aramea del siglo V A. C. y que indica un claro origen asiro babilónico, es claramente tardía en esta área general de la literatura.[10]

Las suposiciones de Gunkel y otros en el sentido de que hubo puntos de contacto entre los conceptos gnónimos egipcios y hebreos fueron corroboradas por el descubrimiento de Erman de que había una clara relación entre Proverbios 22:17-23:11 y el texto egipcio *"La sabiduría de Amenóis."*[11] Este fue obtenido para el Museo Británico el añò 1888 por Sir E. A. W. Budge, pero fue solamente el año 1922 que publicó extractos del texto, siguiendo con una publicación de la obra completa el año 1923 en la *Second Series of Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum.* Otras muestras de la literatura sapiencial egipcia incluyen entre otras *Instruction for the King Meri-ka-re*,[12] la *Instruction for the Vizier Ptahhotep*,[13] la *Instruction of King Amen-em-het*,[14] y la *Instruction of Ani*,[15] así como algunos cuentos didácticos tales como la célebre *Dispute over Suicide*[16] y las *Protests of the Eloquent Peasant.*[17] Sobre esta base algunos estudiosos, como Humbert, pudieron postular la existencia de una considerable dependencia hebrea de las fuentes gnómicas en libros tales como Proverbios, Eclesiastés y algunos de los salmos que tratan de la sabiduría.[18] En la literatura egipcia, como en las composiciones babilónicas, la sabiduría se atribuía a la inspiración y actividad de los dioses. Para los antiguos egipcios, la divinidad Thoth era la fuente acreditada de sabiduría, y a él se le atribuía el "liderazgo de la humanidad.[19]

Los descubrimientos en Ugarit han hecho que aparezca claramente el hecho de que la literatura sapiencial hebrea formaba parte de una colección mayor que incluía el material didáctico cananeo fenicio.[20] Story ha mostrado que el estilo métrico de Proverbios está en estrecha armonía en muchos aspectos con lo encontrado en las épicas de Ugarit,[21] mientras Albright ha encontrado la presencia de numerosas expresiones y reminiscencias cananeas en el mismo libro canónico así como en Job y Eclesiastés.[22] Así, parecería claro que la sabiduría hebrea no solamente está lejos de ser un fenómeno literario o didáctico aislado, sino que en realidad era parte de una gran herencia cultural común a todo el mundo antiguo. Los especialistas no siempre han comprendido que la estrecha asociación resultante de la localización geográfica y de las actividades comerciales en la antigüedad podría también verse reflejada en la interdependencia de categorías literarias tales como las composiciones gnómicas.

En consecuencia, no basta con simplemente suponer que los escritores hebreos dependieron enteramente de otras fuentes sapienciales del Antiguo Cercano Oriente para su inspiración, porque ahora hay que plantear una pregunta en cuanto a la medida en que las expresiones culturales fenicias y hebreas contribuyeron al acervo gnómico de Egipto y Mesopotamia. En oposición a la opinión comúnmente aceptada en el sentido de que algunas secciones de Proverbios dependían del texto egipcio *Wisdom of Amen-em-ope*, Drioton dio un paso tentativo al argumentar, partiendo de algunas formas sintácticas y gramaticales irregulares del egipcio, que muy probablemente era la traducción de una obra

semítica, quizás idéntica o similar con la utilizada en la compilación del libro canónico de Proverbios.[23]

En conformidad con la tradición común del Antiguo Cercano Oriente, el concepto de sabiduría entre los hebreos era esencialmente práctico. La palabra hebrea חכמה, "sabiduría," y su cognado חכם, "sabio," equivalentes del acadio *ḫa-kamu* y del ugarítico *ḫkm*, podría decirse que describen el arte de tener éxito.[24] Como ocurría muy probablemente en la antigua Mesopotamia, entre los hebreos se aplicaba a quienes tenían habilidades técnicas (Ex. 31:3; Is. 40:20), y a aquellos individuos cuya perspicacia (בינה, Job 39:26; תבונה, Sal. 136:5) los hacía valiosos como consejeros de los reyes,[25] estando éstos en gran necesidad de sabiduría.[26] Esto no sorprende si se tiene en cuenta que en culturas distintas de la de Israel, la idea de sabiduría se asociaba estrechamente con la personalidad del consejero, cuyas funciones eran las de mantener las condiciones de existencia y formular decisiones acerca de la conducta y el bienestar futuros.[27] Podría ser que en el tiempo de Jeremías ya se hubiera constituido una casta oficial que debía cumplir la actividad de consejeros (cf. 1 Jer. 18:18; 22:1; 2 Cr. 25:16s.), y si esto era así, tal grupo constituiría el equivalente hebreo de astrólogos, magos, adivinos y hechiceros de las cortes paganas (cf. 41:8; Ex. 7:11; Dn. 1:20; 2:2), desde luego en funciones independientes de las técnicas mágicas.

Como en otras culturas, la sabiduría en su sentido más pleno era atribuible solamente a Dios (Job 12:13ss.; Is. 31:2), que manifiesta su sabiduría tanto en la creación del mundo (Pr. 3:19s.; 8:22ss.) y de la humanidad (Job 10:8ss.; Sal. 104:24). Esta sabiduría incluye un medio infalible de discriminación entre bueno y malo, y como tal constituye la base para las recompensas de los justos y el justo castigo de los malvados (Pr. 10:3; 11:4; Sal. 37:1ss.). Puesto que toda sabiduría deriva de Dios, debe haber un elemento religioso en lo que los hebreos consideraban como sabiduría. Para ellos no había una dicotomía entre lo intelectual y lo práctico, lo religioso y lo secular, porque aunque reconocen que el conocimiento y el temor de Dios constituyen la más alta forma de sabiduría, están consciente al mismo tiempo de que la sabiduría del mundo, aunque menos elevada en naturaleza, es diferente solamente en grado, y no en clase, de la sabiduría divina. así el todo de la vida es connotado en función de la experiencia religiosa, y se consideraba que la sabiduría era pertinente en todos los puntos de la existencia. La naturaleza inescrutable de la naturaleza divina era tal que el hombre necesitaba una revelación de la gracia divina si ha de captarla en alguna medida

(Job 28:23, 28), pero dado esto era posible aplicar el discernimiento de la sabiduría a todos los caminos de la vida.

El problema de la sustanciación o personificación de la sabiduría ha sido extensamente discutida a través de una cantidad de años con diferentes resultados, que varían desde las teorías de un origen mitológico de la sabiduría hasta la interpretación del concepto como una técnica literaria o artística.[28] La teoría de una mitología subyacente parece ser contraindicada por la repentina aparición de la personificación de la sabiduría en la escena bíblica. Se puede decir que Job la prevé (Job 28:12ss.) al presentar la sabiduría como algo inescrutable al hombre pero claro para Dios. En Proverbios (1:20ss.; cf. 3:15ss.), la sabiduría se hace semejante a una mujer que exhorta a los hombres a encontrar seguridad en ella, y llega al climax de la personificación (Pr. 8:22ss.; cf. 3:19) cuando reclama para ella el ser el primer acto de la creación divina y ayudante en la obra que Dios luego realizó.

Puede ser como indica Wheeler Robinson, que la característica resistencia de la mentalidad hebrea a la especulación o abstracción filosófica o metafísica con frecuencia impulsaba a sus poetas a tratar los objetos inanimados o los conceptos como si estuvieran dotados de algún grado de personalidad.[29] Ese podría bien ser el caso en Proverbios, donde la personificación de la sabiduría se efectúa para estimular a los hombres a darle el grado adecuado de respeto (cf. 8:32ss). Sean los que fueren los motivos específicos de los diversos autores hebreos en relación con el tema de la sabiduría, no cabe duda que cuando se daban a la personificación lo hacían siguiendo una tradición literaria y religiosa de gran antigüedad, cuya naturaleza y alcance se examinará más adelante.

El hecho de que tal tendencia fue seguida en la literatura gnómica hebrea posterior no es indicio alguno de un desarrollo progresivo del concepto en el pensamiento hebreo, como comúnmente suponen los críticos liberales. Siguiendo costumbres de avanzada edad en el Antiguo Cercano Oriente, la personificación de la sabiduría se produce tanto en composiciones antiguas como en las tardías, y en este sentido es significativo notar que en una obra como Eclesiástico, escrita en el segundo siglo A. C., el concepto de sabiduría es identificado con el de Torah al punto que hay pocas personificaciones de la sabiduría. Otro asunto de importancia histórica y religiosa en esta cuestión de la sustanciación es que la personificación de la sabiduría forma un vínculo importante entre las formas helénica y palestina de judaísmo. Desde el punto de vista de la toelogía cristiana establece el patrón

para la incorporación de ciertos elementos paganos de pensamiento, tales como el *Logos,*[30] en el conjunto mayor de la doctrina Cristiana, tendencia que alcanzó su climax en el aristotelismo de la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: DUODECIMA PARTE. CAPITULO III.
LA LITERATURA HEBREA SAPIENCIAL

1 Cf. "Counsels of Wisdom" en W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (1960), pp. 96ss.; S. H. Langdon, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology,* XXXVIII (1916), pp. 105ss., 131ss.; R. W. Rogers, *Cuneiform Parallels to the OT* (1913), pp. 175ss.

2 En cuanto a la cosmogonía sumeria, véase S. N. Kramer, *Sumerian Mythology,* pp. 28, 73.

3 En cuanto a estos rituales vease R. C. Thompson, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia* (1904), II, pp. 90ss.

4 Cf. S. H. Langdon, *Babylonian Wisdom* (1923), pp. 88ss.

5 W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature,* pp. 107ss.

6 H. Zimmern, *ZA,* XXX (1916), pp. 185ss.; W. F. Albright. *JAOS,* XXXVIII (1918), pp. 60ss.

7 Cf. W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature,* pp. 151ss.

8 Cf. J. J. A. van Dijk, *La sagesse suméro-accadienne* (1953); *ANET,* pp. 405ss.

9 Cf. E. I. Gordon, *JAOS,* LXXIV (1954), pp. 82ss.

10 Cf. B. Meissner, *Baylonien und Assyrien* (1920), II, p. 420 *ANET,* pp. 427ss.

11 A. Erman, *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften* (1924), pp 86ss.; cf. H. Gressmann, *ZAW,* XLII (1924), pp. 272ss. Cf. *ANET,* pp. 421s.; *DOTT,* pp. 172ss.

12 *ANET,* pp. 414ss.; *DOTT,* pp. 155ss.; A. Erman, *The Literature of the Ancient Eguptians* (1927), pp. 75ss.

13 *ANET,* pp. 412ss.

14 *ANET,* pp. 418s.

15 *ANET,* pp. 420s.

16 A. Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians,* pp. 86ss.; *ANET,* pp. 405ss.

17 A. H. Gardiner, *JEA,* IX (1923), pp. 5ss.; *ANET,* pp. 407ss.

18 P. Humbert, *Recherches sur les sources Egyptiennes de la litterature sapientale d'Israël* (1929). Cf. L. Dürr, *Die Wertung des Lebens im AT* (1926), pp. 7s; W. O. E. Oestereley, *The Book of Proverbs* (1929), pp. xlvi ss.

19 Cf. A. Erman, *Die Literatur der Aegypter* (1923), p. 186.

[20] Para la comparación entre cananeos y fenicios véase B. Maisler, *BASOR*, No. 102 (1946), pp. 7ss.; *BANE*, p. 351 n. 1.

[21] C. I. K. Story, *JBL*, LXIV (1945), pp. 319ss.

[22] W. F. Albright, *VT* supl. vol III (1955), pp. 6ss.; cf. *FSAC*, pp. 283s.

[23] E. Drioton, *Mélange Bibliques, André Robert* (1957), pp. 254ss., *Sacra Pagina*, I (1959), pp. 229ss.

[24] Así D. A. Hubbard, *NBD*, p. 1333.

[25] Acerca de hombres sabios en la corte, véase S. H. Blank, *IDB*, IV, pp. 853s.

[26] N. W. Porteous, *VT* supl. vol. III (1955), pp. 247ss.

[27] Cf. P. A. H. de Boer, *VT* supl. vol. III (1955), pp. 42ss.

[28] Cf. W. Schencke, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation* (1913); P. Heinisch, *Personifikationen und Hypostasen im AT* (1921); *Die persönliche Weisheit des AT* (1926); O. S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, pp. 222ss.; J. Arvedson, *Das Mysterium Christi* (1937), pp. 158ss.; H. Ringgren, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (1947); K. A. Kitchen, *Tyndale House Bulletin*, No. 5–6 (1960), pp. 4ss.

[29] H. Wheeler Robinson, *Inspiration and Revelation in the OT*, p. 260.

[30] W. Fairweather, *The Background of the Gospels* (1908), p. 84.

IV. EL LIBRO DE LOS PROVERBIOS

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

Esta obra tiene el título más largo de todos los libros de las Escrituras hebreas canónicas, y en muchas maneras es similar a la portada de una composición publicada. Contiene el encabezamiento descriptivo del tema, el nombre y condición del autor que se le atribuye, y un subtítulo que explica el propósito del libro y comienza: "para que los hombres puedan conocer sabiduría." De este modo los primeros seis versículos describen la naturaleza y perspectiva de la obra, que normalmente es denominada Los Proverbios de Salomón (משלי שלמה o sencillamente, Proverbios. La LXX lleva el título *Παροιμίαι ξαλομῶντος* ("proverbios" o "parábolas" de Salomón), mientras la vulgata lo titula *Liber Proverbiorum.*

En la tradición rabínica (*Bab. Bath.* 14*b*, 15*a*), Proverbios sigue a los Salmos y a Job, y el orden de los tres libros en las Biblias castellanas quizás haya surgido de algún esquema cronológico basado en la tradición rabínica que atribuye Job a Moisés, el Salterio a David y los Proverbios a Ezequías. La LXX reagrupó sus fuentes canónicas con el fin de reunir los tres libros de Proverbios, Eclesiastés y Cantares, que por tradición era atribuido a Salomón.

En común con otras razas de la antigüedad, como se ha observado con anterioridad, los hebreos tenían una cantidad de dichos sabios que circulaban por lo menos en parte oralmente antes de ser reunidos en una colección para ser preservados por escrito. Estos dichos contenían algunas verdades recogidas de las experiencias de la vida, y aunque tenían el propósito de servir como guías prácticas para una vida exitosa, finalmente recurrieron para su inspiración y vitalidad, a los rasgos característicos de la fe israelita. Así que, en este sentido no pueden jamás ser considerados como puramente seculares en el sentido en que el proverbio es a veces entendido. Por cierto, la idea de proverbio en el pensamiento hebreo parece susceptible de una variedad de interpretaciones. La palabra hebrea משל proviene de un verbo que quiere decir "ser semejante," "parecerse" (cf. el acadio *mashālu*, "ser parecido"), y parece haber estado estrechamente relacionado con el acadio *mishlu* o mitad, indicando dos porciones de un carácter similar.[1] El sentido básico, como Johnson ha señalado, sería, pues, el de similaridad o congruencia y el tipo más primitivo de proverbio de las Escrituras hebreas

probablemente se conforman a este patrón básico. (Ez. 16:44; cf. 1 S. 24:13; Jer. 31:29). En el sentido más desarrollado, el proverbio era empleado como una forma artística, y esto se encuentra comúnmente en la literatura sapiencial, sea como una sola línea balanceada formada por dos esticos paralelos, o como un poema didáctico. Estas dos categorías generalmente muestran una u otra de las formas rítmicas estructurales de la poesía hebrea, principalmente la del paralelismo sinónimo (e.g. Pr. 16:31), antitético (e.g. Pr. 28:1), o sintético (e.g. Pr. 26:11). En el libro de Proverbios aparece otro tipo que no se encuentra en el Salterio, Lamentaciones ni Job, y se conoce como *dístico parabólico,* en que una o más cosas, según su uso, se relacionan con un concepto moral (e.g. Pr. 26:3).

Los primeros once capítulos de Proverbios contienen discursos o exhortaciones de variada longitud que en el hecho constituyen poemas didácticos por derecho propio, y como tales representan un desarrollo del simple *māshāl*. Estos discursos están bien representados por advertencias contra el asalto en los caminos (1:10ss.), un llamado de la sabiduría para quienes la descuidan (1:20ss.), las advertencias contra la adúltera (7:1ss.), y el acróstico que elogia a la mujer prudente (31:10ss.). En ciertas composiciones poéticas la palabra *māshāl.* Parece como equivalente de "refrán," "proverbio," "burla" (cf. Sal. 44:13s.; 69:11s.), mientras en otros lugares se usa en un contexto de escarnio o burla (cf. Dt. 28:37; Is. 14:4ss.; Hab. 2:6).

Proverbios está formado principalmente de declaraciones breves, incisivas que pueden usarse con gran efectividad en la comunicación de verdades de conducta, morales y espirituales. A partir de un comienzo muy sencillo (cf. Gn. 10:9)[2] fueron desarrollados a través de generaciones en una variedad de formas con el objetivo general de inculcar ciertos principios de conducta por medio del contraste y la asociación entre ciertos aspectos de la vida cotidiana. Como ocurre con otros elementos del acervo sapiencial, el propósito del libro es suministrar enseñanza a una clase particular de jóvenes. En el antiguo Israel era costumbre que los niños fuesen instruidos dentro del círculo familiar, y en la adolescencia las niñas generalmente seguían el modelo de los quehaceres domésticos mientras los muchachos quedaban más y más bajo el tutelaje paternal. En las familias de clase más alta se daba a los jóvenes una instrucción escolar más específica orientada al desarrollo del carácter y a propiciar su éxito en la vida, programa de educación que estaba basado en principios inherentes en Proverbios y libros similares. El contenido de Proverbios parece hacer evidente el hecho de que tal instrucción estaba dirigida a

un sector restringido de la población adolescente masculina. La enseñanza del libro no estaba dirigida a la edificación de las jóvenes, y por cierto, no para los niños, si se toma como criterio las advertencias contra la mujer adúltera. La preocupación del libro predominantemente está orientada hacia los jóvenes—varones—de las clases superiores, puesto que solamente ellos podrían acceder a los excesos descritos en Proverbios y la literatura gnómica similar.[3]

Según Jeremías 18:18, la vida cultural hebrea era moldeada por los profetas, los sacerdotes y los sabios. Aunque éstos nunca fueron prominentes en la vida nacional como personalidades específicamente religiosas, no obstante tuvieron una influencia considerable como maestros de sabiduría popular. Sus orígenes son oscuros, pero podría ser que hubiesen alcanzado su prominencia durante el período último de la monarquía gracias a su relacionamiento con los escribas que eran empleados en el servicio del gobierno. Jeremías 8:8s. iguala a escribas y sabios, y es posible que la referencia de Isaías 29:14 indique la existencia de ellos como grupo antes de mediados del siglo octavo A. C. Sin embargo, parecen no haber estado rígidamente organizados en ningún momento del período que abarcan los libros canónicos hebreos, y Albright ha correctamente relegado a la esfera del mito el cuadro presentado por algunos estudiosos liberales en cuanto a la existencia, entre los siglos quinto y tercero A. C., de "escuelas de sabiduría" semejantes en carácter a las escuelas sofistas griegas.[4]

En el período temprano, la sabiduría de los sabios era pronunciada en las puertas de la ciudad (cf. Job 29:7ss.), para beneficio de cualquiera que desease oírla, mientras en tiempos posteriores tales instrucciones eran dadas por el sabio ya sea al aire libre o en algún edificio adecuado. En el período post-exílico surgió la *bēth hammidhrāsh* o casa de instrucción, al principio quizás en relación con las funciones en la sinagoga, aunque posteriormente parece haber existido independientemente. Después del período macabeo, los sabios decayeron en lo que a influencia se refiere, y sus enseñanzas fueron asumidas por los escribas del judaísmo posterior.

Los problemas de paternidad literaria y fecha de Proverbios están íntimamente ligados con la naturaleza compuesta del libro, que se puede dividir en varias secciones de la siguiente manera:

I. Título de la obra y tema, 1:1-7
II. Discursos diversos, 1:1-9:18

III. Primera Colección de Proverbios de Salomón, 10:1-22:16
IV. Primera Colección de los "Dichos de los Sabios," 22:17-23:14
V. Discursos adicionales, 23:15-24:22
VI. Segunda Colección de los "Dichos de los Sabios," 24:23-34
VII. Segunada Colección de los Proverbios de Salomón, 25:1-29:27
VIII. Las Palabras de Agur, 30:1-33
IX. Las Palabras de Lemuel, 31:1-9
X. Elogio de la Esposa Prudente, 31:10-31

De estas secciones, tres no tienen título, dos se atribuyen a Salomón, y el resto a individuos o a grupos anónimos. En vista de la tendencia general de la antigüedad hebrea de atribuir a Salomón todo lo que involucrara sabiduría, han sido cuestionadas las tradiciones que respecto de él aparecen en 1 Reyes 4:32, y los críticos más radicales han llegado al punto de negar que él haya tenido alguna responsabilidad por el material literario que se le atribuye en Proverbios. Un representante de este grupo es Pfeiffer, que repudia cualquier sugerencia de una paternidad literaria salomónica.[5] Al atribuir una fecha tardía al libro en general, enfatiza las fuentes edomitas y norarábigas para secciones importantes de la sabiduría hebrea, posición que fue respondida por Albright.[6] Scott, que tampoco siente agrado por la tradición de la paternidad literaria salomónica, anota que la mayoría de los historiadores han aceptado los relatos de los talentos salomónicos en forma literal, citando en particular las opiniones de Eissfeldt y Baumgartner.[7] La mayoría de los escolares que han estudiado intensamente el problema han favorecido la naturaleza histórica de la tradición salomónica en mayor o menor grado,[8] aunque algunos han estado lejos de estar seguros al respecto,[9] y otros han sostenido la presencia de acreciones legendarias.[10]

B. FUENTES DE LOS PROVERBIOS

A pesar de un cierto escepticismo respecto del material salomónico actualmente existente en Proverbios, Albright concuerda con Baumgartner en su sugerencia en el sentido de que la sabiduría llegó a relacionarse con Salomón debido a la bien conocida conexión del rey con Egipto, donde la literatura sapiencial había estado floreciendo por lo menos desde el período del Reino Medio,[11] y su actitud favorable hacia la monarquía egipcia.[12] Gemser fue aun más allá, y postuló el

establecimiento de una colección oficial en Jerusalén bajo Salomón según las líneas existentes en la corte egipcia.[13] Esto estaba en directa oposición a los puntos de vista de Oesterley, que sostiene que es improbable que en aquel período los hebreos fueran suficientemente receptivos en cuanto a las influencias de Egipto.[14]

Habiendo demostrado el importante lugar del pensamiento y literatura cananea en relación con Proverbios,[15] y habiendo repudiado la fecha tardía propuesta por Pfeiffer para la obra,[16] Albright sostuvo la probabilidad de un núcleo salomónico de Proverbios, sustentando que el papel del gran rey como patrono de la literatura didáctica debe de haber sido de considerables proporciones para que el libro le fuera dedicado. Como ocurre con la cuestión de la paternidad literaria davídica de ciertos salmos, siempre debe haber alguna incertidumbre en cuanto a la cantidad exacta de literatura que se podría declarar estrictamente salomónica en Proverbios.

Sin embargo, parece no haber una razón adecuada para negar la validez sustancial de la tradición que atribuye la creación de dichos sabios a Salomón. Pocas dudas puede haber en el sentido de que, aun en el peor de los casos, era un individuo de una mente y una personalidad considerablemente dotadas, y es muy probable que su reputación como sabio e intelectual fuese inadvertidamente realzada por el hecho sencillo de que los monarcas contemporáneos del Cercano Oriente no hayan sido personas especialmente sobresalientes. Si la composición de Proverbios constituía una actividad de la corte o un pasatiempo en la era salomónica, podría ser que los tres mil proverbios atribuidos al rey fuesen realmente el producto de la corte como un todo, en lo cual Salomón indudablemente tuvo una parte principal.

La primera colección de "Dichos de los sabios" (Pr. 22:17-23:14), desde los días de Erman ha sido considerada como dependiente de la *Sabiduría de Amen-em-ope* (Amenofis).[17] Considerando el hecho de que la *Sabiduría de Amenofis* estaba compuesta por treinta capítulos o "casas," Erman, Gressmann y Eissfeldt han enmendado la lectura alterada שִׁלְשׁוֹם en Proverbios 22:20 para que se lea שְׁלוֹשִׁים "treinta," a fin de indicar la intención del autor de presentar treinta proverbios. Sin embargo, en el mejor de los casos esto solo debe considerarse tentativo, puesto que solamente un tercio de la sección tiene una correspondencia cercana con la *Sabiduría de Amenofis,* y el resto es de origen israelita o derivado de otras fuentes, como por ejemplo en el caso de Proverbios 23:13, que ha sido tomado del oriental *Dichos de Aḥikar.* Probablemente la explicación más satis-

factoria. En relación con la enmienda propuesta es no traducir שלשום como si significara "treinta," sino considerarla como una forma elíptica de אתמול שלשום "anteriormente," "ya." Así la oración tendría que ser traducida: "¿No te he escrito anteriormente con consejos de sabiduría?"

Difícilmente se puede discutir que hay una relación general entre esta porción de Proverbios y la *Sabiduría de Amenofis.* Sin embargo, lo que no está tan claro es la cuestión de la interrelación. Baumgartner afirma que los críticos en general han aceptado la teoría de que Amenofis suministró el original para Proverbios 22:17-23:11,[18] pero aunque este ha sido el punto de vista proponderante, de ningún modo ha quedado sin ser refutado. R. O. Kevin está entre los primeros en sugerir que Amenofis se apoyó en el texto hebreo y en otras secciones de la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, posición que subesecuentemente fue adoptada y ampliada por el eminente egiptólogo Francés E. Drioton.[19] Sostiene que ciertas particularidades en las formas sintácticas y gramaticales indican que la composición egipcia es más bien una traducción literal de un original semítico. Este podría haber tenido por título "Las palabras de los sabios," y podría haber consituido en realidad, o por lo menos haberse parecido muy de cerca, a la colección utilizada por Salomón. (Pr. 22:17; cf. 10:1), de modo que en efecto tanto Proverbios como Amenofis podrían haber tomado en forma independiente de alguna fuente semítica ya existente. La tesis propuesta por Drioton fue examinada y rechazada por R. J. Williams, que defiende la posición de que la *Sabiduría de Amenofis* no depende de Proverbios.[20] En el momento de escribir esto la situación es tal que se debe evitar la formulación de conclusiones precipitadas respecto de la dependencia de la parte pertinente de Proverbios de la *Sabiduría de Amenofis.* Sin embargo, se puede observar que todas las porciones de Proverbios contienen vocabulario, expresiones idiomáticas y conceptos gnómicos de gran antigüedad, y en vista de la importancia que tuvo, según ahora se sabe, la sabiduría cananea en el acervo gnómico del Cercano Oriente, no sería un error hacer un estudio más cuidadoso de lo que hasta aquí se ha hecho, de la teoría de que tanto Proverbios como Amenofis dependen en alguna medida de originales semíticos, quizás procedentes del entorno mesopotámico.[21]

En cuanto a la paternidad literaria y fecha de colecciones específicas dentro de Proverbios, el primer grupo (Pr. 1:8-9:10) ha sido considerado anónimo, y por lo general se le ha atribuido una fecha tardía.[22] Aun cuando su edición final podría haber sido hecha hacia el año 600 A. C., no hay una sola pieza de evidencia real

que pueda establecer la fecha post-exílica para esta sección del libro. Por cierto, la verdad es lo inverso, porque, como Albright ha demostrado, una cantidad de paralelos en pensamiento, estructura y fraseología con la literatura de Ugarit hace que sea enteramente posible que algunos aforismos específicos y aun secciones más extensas se remonten a la Edad de Bronce sustancialmente en su forma presente.[23] Anteriormente los críticos tenían por costumbre fechar esta sección en un período más tardío sobre otras bases, a saber, que la personificación de la sabiduría dependía para su inspiración, de las influencias griegas que surgieron desde la época de los sofistas. Tal opinión desecha descaradamente la antigüedad de la personificación de conceptos y cualidades en la cultura del Cercano Oriente en general, como se puede demostrar por medio de fuentes literarias existentes. Así, en el tercer milenio A. C., en relieves y textos se personificaba a *Hikē* o la Magia como un dios en forma humana,[24] mientras en el segundo milenio A. C. había abundantes ejemplos de esta tendencia en Egipto.[25] Una doble personificación, la de la "Vista y el Oido," vino del período del Reino medio, reflejo de un fenómeno paralelo en la literatura de Ugarit.[26] Por lo menos ya en el segundo milenio A. C. en Mesopotamia, la esposa de la divinidad Enki (Ea)era servida, se creía, por dos asistentes que personificaban a "Oído" e "Inteligencia" respectivamente, y esta forma de personificación se hizo muy conocida, siendo aplicada al mundo subterráneo, a la Justicia, al Derecho y cosas similares.

Los hititas y los hurritas siguieron la práctica babilónica al personificar conceptos éticos.[27] Los textos de Ras Shamra también han entregado una cantidad de importantes personificaciones.[28] Como Kitchen ha demostrado, deben ser abandonados los argumentos en favor de una fecha tardía para Proverbios sobre la base de que la sabiduría es una personificación, por las claras evidencias en otro sentido.[29] Además, siguiendo el patrón de Ptahhotep y Amenofis en Egipto, estaría en lo correcto que un rey como Salomón encabezara sus propios proverbios con un discurso introductorio. A la luz de la evidencia procedente de la antigüedad del Cercano Oriente parecería no haber una buena razón por la que Salomón y otros no pudieran personificar la sabiduría en un esfuerzo por comunicar la naturaleza de las verdades divinas.

El primer grupo de material atribuido directamente al rey Salomón (Pr. 10:1-22:16) parece ser de una antigüedad considerable, y está formado por trescientos setenta y cinco proverbios. No hay evidencias de algún sistema de clasificación u ordenamiento por grupos, y la mayoría de los proverbios aparecen sin relación

entre sí. Mientras algunos parecen conformarse con el tipo de moralizaciones reflectivas y académicas sustentado por Toy,[30] otros son obviamente dichos populares.[31] Aunque estaban fundados en los conceptos religiosos tradicionales de la fe israelita, la mayoría de ellos tienen que ver con problemas seculares y prácticos que indican los beneficios materiales y morales que se puede ganar en la búsqueda de la sabiduría, y en su contenido nada hay que sea incongruente con la época salomónica.

La primera colección de los "Dichos de los Sabios" (Pr. 22:17-23:14) para su fechación depende de su relación con la *sabiduría de Amenofis,* que ha sido fechada, por algunos críticos en forma tan tardía como el siglo sexto A. C., pero que según Albright, debe ser fechada en el siglo doce A.C. o cerca de esa fecha sobre bases arqueológicas y de otro orden.[32] A la luz de la evidencia disponible, la posicón adoptada por Albright parece interpretar en forma más realista que otros esta situación, y sea cual fuere la naturaleza de la relación entre Amenofis y Proverbios, o su dependencia en alguna medida de una fuente semítica previa, implicaría una fecha temprana para esta colección de "Dichos de los sabios" al igual que para otra sección subsidiaria (Pr. 24:23-34), que es de un carácter similar. Tampoco es claramente salomónica en origen, pero ambos pertenecen al acervo de los sabios hebreos que coleccionaron y preservaron tales máximas.

La segunda colección de material atribuido a Salomón (Pr. 25:1-29:27) preserva la tradición de que Ezequías y sus colaboradores tuvieron un rol importante en la formulación y edición de colecciones de proverbios amasados en los círculos gnómicos hebreos. El interés que Ezequías tenía en la literatura hebrea lo indica la referencia de 2 Cr. 29:25ss., y podría ser que estos proverbios hayan sido preservados, como sugiere Bentzen, oralmente hasta el tiempo de Ezequías, cuando fueron puestos por escrito.[33] Driver hizo una lista de proverbios que según su opinión indican una cierta incomodidad respecto de la monarquía,[34] y es posible que éstos reflejen las condiciones de intranquilidad existentes en el siglo octavo A. C.

Las palabras de Agur (Pr. 30:1-33) se refieren inicialmente a individuos de oscura identidad. Los primeros cuatro versículos son introducidos como un oráculo para demostrar la forma en que el escéptico llega a la conclusión de que es imposible conocer a Dios. Los versfículos subsecuentes refutan la posición así planteada por medio de una apelación a la revelación divina, y los versículos 10-33 están formados por nueve grupos de proverbios "numéricos." Varios de ellos

muestran un patrón rítmico que se encuentra en algunos profetas del siglo octavo (cf. Am. 1:2; Miq. 5:5), y esto ocurre también con frecuencia en los textos de Ugarit.[35] Esta sección es de origen incuestionablemente pre-exílico. "Las palabras de Lemuel" (Pr. 31:1-9) es una breve sección en que se nota la influencia del arameo. Como individuo, Lemuel es desconocido, y el tenor de su consejo armoniza con una fecha pre-exílica para el material. La forma estilizada del acróstico que trata de la mujer prudente (Pr. 31:10-31) indica que probablemente sea la sección más tardía del libro, y pudo haber sido agregada durante el período del exilio.

Difícilmente pudo el libro haber aparecido en su forma final antes del tiempo de Ezequías (716/15-687/86 A. C.), y probablemente no fue mucho después, excepto el poema tocante la mujer prudente, puesto que no hay evidencia alguna para postular una fecha post-exílica para la obra en su forma final. Sobre bases literarias, Albright ha demostrado que el contenido de Proverbios debe ser fechado antes de los arameos *Dichos de Aḥikar,* y no hay razón para suponer que la obra no pudo haber sido completada en cualquier período hacia el año 700 A. C.

C. EL TEXTO DE PROVERBIOS

A pesar de ciertas corrupciones y otras dificultades surgidas en el proceso de transmisión, el texto hebreo de Proverbios ha sobrevivido en una condición notablemente buena. Hay unas veinticinco lecturas que presentan una dificultad particular al traductor,[36] y las enmiendas que se hagan en este sentido son puramente conjeturales en naturaleza. Proverbios también contiene algunas palabras antiguas cuyo significado se ha perdido a través de los siglos, y cuya naturaleza es aún oscura.[37] Otras frases han recibido una luz notable como resultado de los descubrimientos en Ugarit, los que han servido para mostrar la naturaleza del *Sitz im Leben des Volkes* del que vinieron muchos de los dichos prácticos.[38]

Aunque la LXX es la versión antigua más valiosa para el el estudio del texto de Proverbios, se debe utilizar con cautela, dado que el texto griego mismo ha sufrido considerablemente debido a las corrupciones y otras peculiaridades ocurridas durante su transmisión.[39] La LXX contiene algunos materiales carentes en el texto hebreo, y un estudio de estos versículos suplementarios indica que por lo menos algunos de ellos se remontan a una colección hebrea original que ya no existe, como es el caso de los versos pareados según Proverbios 9:12, mientras otros que

no ofrecen el aspecto de ser traducciones del hebreo podrían bien ser inserciones de una colección griega. Algunas de las divergencias textuales podrían deberse al hecho de que ciertos proverbios eran conocidos en una forma un tanto modificada en el período post-exílico, y los compiladores de la LXX podrían haber tomado esas variantes prefiriéndolas en lugar del TM u otra tradición hebrea similar.

La LXX también muestra una actitud menos que sacrosanta hacia el texto hebreo al reordenar las colecciones de dichos. El griego sigue los patrones establecidos por el hebreo hasta Proverbios 24:22, después de lo cual inserta una breve sección (30:1–10) de "Las palabras de Agur," seguida por 24:23–34. Después de este breve pasaje venía otra inserción de "Las palabras de Agur" (30:11–33), y luego la sección intitulada "Palabras de Lemuel" (Pr. 31:1–9), seguidas por los cuatro capítulos de material salomónico coleccionado por los hombres de Ezequías. La LXX, como el hebreo, concluye con el acróstico que hace el elogio de la mujer prudente. Esta variación en el orden probablemente indique que las colecciones de dichos circularon originalmente en forma separada, y que bien podría haber existido más de una tradición textual hebrea respecto del orden de las colecciones.

La naturaleza de la enseñanza comprendida en Proverbios considera la humanidad en dos categorías: los que poseen las cualidades morales, a las que podía apelar la sabiduría en forma exitosa, y que como resultado llegarían finalmente a ser sabios, y los que por disposición natural carecen de tales cualidades siendo considerados como *ḥ^{a}ṣar-lēbh.* La así designada falta de entendimiento, para los sabios hebreos tenía su acción tanto en nivel moral, emocional y espiritual como en el área intelectual, dado que el repudio de la sabiduría era en último análisis un problema moral. Aunque este sostén del sistema educacional tiene el mérito innegable de asociar la religión de un modo casi inseparable con los problemas de la vida cotidiana, tiene una desafortunada debilidad. Como otras formas de dogma humanista no aprecia la naturaleza de la relación entre carácter y motivación, de modo que, por ejemplo, un hombre de un carácter reconocidamente elevado podría, en ocasiones, caer en conductas antisociales o antignómicas por motivaciones completamente indignas e incorrectas sin ninguna orientación para tal contingencia de parte de los antiguos sabios hebreos. Esta deficiencia es mucho más sorprendente debido a la asociación de los Proverbios con Salomón, ejemplo notable de esta desafortunada tendencia, si se ha de otorgar alguna credibilidad a las fuentes históricas que narran sus hechos.

Este manual práctico para una vida prudente contiene algunas ideas notables en cuanto a la relación entre la personalidad individual y los estados psicomentales. Ha sido práctica común entre los estudiosos el relacionar estas especulaciones de Proverbios con el sistema de patología humoral de los egipcios antiguos, en que la salud interna estaba determinada por el equilibrio interno de cuatro fluidos específicos. Sin embargo, éste de ningún modo es el caso, porque los sabios hebreos estaban realmente preocupados de hacer observaciones empíricas exactas sobre las relaciones entre los estados emocionales y los cambios corporales, las que han sido reconocidas como válidas por la investigación médica psicosomática moderna.[40] Era tarea de la sabiduría enfatizar constantemente la conección una afectividad positiva y la salud física, y en este respecto los sabios hebreos estaban muy por delante de su época en el asunto de las teorías respecto del origen de la salud y la enfermedad.[41]

No puede haber dudas en cuanto al elevado nivel ético de la enseñanza de Proverbios, preocupado como está de relacionar la conducta de la virtud individual con la voluntad de Dios. La sabiduría que Proverbios encierra no es la del profeta o del sacerdote, sino de la experiencia humana en sus múltiples aspectos. Es particularmente destacable por el modo en que muestra que aun los aspectos más pequeños y aparentemente menos significantes de la vida son realmente una experiencia religiosa importante cuando se vive a la luz de la sabiduría divina. El libro no contiene referencias a hechos de la historia hebrea, y muy pocas alusiones a sacrificios o a los servicios del culto. Los conceptos sobre el pecado se relacionan con cuestiones de prudencia o éxito en lugar de ser metafísicos, y ante la ausencia de una doctrina de la inmortalidad, el concepto de retribución se considera en función de la vida presente, siendo los malos cortados repentinamente en la flor de la vida.

El hecho de que los acontecimientos no siempre concuerdan con este patrón debe de haber suscitado serios cuestionamientos en las mentes de los sabios en cuanto a la validez de sus teorías, y quizás debido a ello Proverbios presenta una escatología un tanto más desarrollada que la del Salterio. En Proverbios, la habitación abismal de los ya muertos, llamados Seol y Abadón (Pr. 15:11), no estaba irremediablemente disociada de Dios, sino que se representa de tal modo como para indicar que en alguna medida Dios está preocupado de aquella región y los que están en ella. Aunque parece haber una clara connotación moral relacio-

nada con la idea de Seol, representa no más que un vago boceto previo de posteriores conceptos de paraíso e infierno.

Aunque Proverbios constituye un rico legado de experiencia humana, es importante notar, como C. T. Fritsch ha mostrado, que la presencia misma del libro en el canon del Antiguo Testamento indica que la sabiduría constituye la revelación del ordenado plan divino en el universo y en la vida humana, y no es solamente una simple acumulación de observaciones inteligentes acerca de la vida hechas a través de las edades.[42] El hecho de que Jesucristo mismo se asociara con él (cf. Lc. 11:31) lo pone en una perspectiva correcta dentro del propósito redentor de Dios.

Literatura Suplementaria

Boström, G. *Proverbiastudien.* 1935.
Cheyne, T. K. *Job and Solomon, or the Wisdom of the Old Testament.* 1887.
Cohen, A. *Proverbs.* 1946.
Greenstone. J. H. *Proverbs with Commentary.* 1950.
Kidner, F. D. *Proverbs: An Introduction and Commentary.* 1964.
MacDonald, D. B. *The Hebrew Philosophical Genius: A Vindication.* 1936.
Perowne, T. T. *The Proverbs.* 1916.
Plaut, W. G. *Book of Proverbs.* 1961.
Pollock. S. *Stubborn Soil.* Sin fecha.
Power, A. D. (ed.). *The Proverbs of Solomon.* 1949.
Ranston, H. *The Old Testament Wisdom Books and Their Teaching.* 1930.
Rylaarsdam, J. C. *Revelation in Jewish Wisdom Literature.* 1946.
Whybray, R. N. *Wisdom in Proverbs.* 1965.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: DUODECIMA PARTE. CAPITULO IV.
EL LIBRO DE LOS PROVERBIOS

[1] Para estudios representativos de משל, véase O. Eissfeldt, *BZAW,* XXIV (1913); A. H. Godbey, *AJSL,* XXXIX (1923), pp. 89ss.; M. Hermaniuk, *La Parabole Évangelique* (1947), pp. 62ss.; A. S. Herbert, *Scottish Journal of Theology* (1954), pp. 180ss.; A. R. Johnson, *VT* supl. tomo III (1955), pp. 162ss.; C. T. Fritsch, *IB,* IV, pp. 771ss.; O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT* (ed. de 1956), pp. 73ss., 106ss.; S. H. Blank, *IDB,* III, pp. 934ss.

[2] Cf. L. Köhler, *Hebrew Man* (1956), p. 104.

[3] Cf. R. Gordis, *HUCA,* XVIII (1943–44), pp. 77ss., en oposición a C. T. Fritsch, *IB,* IV, p. 776, que niega que las instrucciones de Proverbios estuvieran dirigidas a una clase social específica.

[4] W. F. Albright, *VT* supl. tomo III (1955), pp. 4s.

[5] *PIOT,* p. 645; C. H. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs,* pp. xix-xx.

[6] R. H. Pfeiffer, *ZAW,* XLIV (1926), pp. 13ss. *ARI,* pp. 127s.

[7] R. B. Y. Scott, *VT* supl. tomo III (1955), pp. 262s. O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT,* p. 527. W. Baumgartner, *OTMS,* p. 213.

[8] Cf. O. Sellin, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes,* I, p. 197, II, p. 179; A. T. Olmstead, *History of Palestine and Syria* (1931), p. 341; J. Skinner, *I and II Kings,* p. 97; O. S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature,* p. 6; W. A. Irwin, *IB,* I. p. 179.

[9] H. R. Hall, *Ancient History of the Near East* (ed. de 1927), p. 433; *GI,* pp. 200s.; A. Alt, *Theologisch Literaturzeitung* (1951), LVI, pp. 139ss.

[10] H. Wheeler Robinson, *History of Israel,* pp. 69s.; J. Skinner, *I and II Kings,* p. 97; *FSAC,* p. 224.

[11] Cf. *ANET,* pp. 412ss. A. Erman, *Die Literatur der Aegypter,* pp. 86ss., 294ss., pone los comienzos de la literatura gnómica egipcia en el tercer milenio A. C.

[12] W. Baumgartner, *Theologische Rundschau,* V (1933), p. 270.

[13] B. Gemser, *Sprüche Salomos* (1937), p. 2.

[14] W. O. E. Oesterley, *ZAW,* XLV (1927), pp. 16s.

[15] W. F. Albright, *VT* supl. tomo III (1955), pp. 6ss.

[16] *JBL,* LXI (1942), p. 123.

[17] Cf. W. O. E. Oesterley, *The Wisdom of Egypt and the OT in the Light of the Newly Discovered 'Teaching of Amen-em-ope'* (1927), *The Book of Proverbs* (1929), pp. xlviss.; J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung* (1933), pp. 3s.; D. Kidner, *Proverbs* (1964), pp. 23s.

[18] *OTMS,* p. 212.

[19] R. O. Kevin, *Journal of the Society of Oriental Research* XIV (1930), pp. 115ss. E. Drioton, *Mélanges Bibliques, André Robert,* pp. 254ss., *Sacra Pagina,* I (1959), pp. 229ss.

[20] R. J. Williams, *JEA,* XLVII (1961), pp. 100ss.

[21] Cf. M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology* (1963).

[22] E. g. *IBOT,* p. 207; *PIOT,* pp. 657s.; *OFTD,* pp. 296s.

[23] W. F. Albright, *VT* supl. tomo III (1955), p. 7ss.

[24] A. H. Gardiner, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology,* XXXVII (1915), pp. 253ss., XXXIX (1917), pp. 134ss.

[25] Gardiner, *ibid.,* XXXVIII (1916), pp. 43ss., 83ss., XXXIX (1917), pp. 138s.

[26] R. A. Caminos, *Literary Fragments in the Hieratic Script* (1956), p. 35; K. A. Kitchen, *JEA,* XLIV (1958), p. 128.

[27] E. Dhorne, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie* (1949), pp. 73ss.

[28] C. H. Gordon, *Ugaritic Manual,* p. 282; Glossary No. 989.

[29] K. A. Kitchen, *Tyndale House Bulletin,* No. 5–6 (1960), pp. 4ss.

[30] C. H. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs,* p. xi.

[31] W. O. E. Oesterley, *The Book of Proverbs,* p. lxxv.

[32] W. F. Albright, *VT* supl. tomo III (1955), pp. 6, 13.

[33] A. Bentzen, *Introduction to the OT,* II, p. 173.

[34] *DILOT,* p. 401.

[35] C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook,* pp. 34, 201.

[36] Estas incluyen 6:26; 7:22; 12:12; 13:23; 14:9; 17:14; 18:19; 19:7; 19:22; 21:12; 22:21; 25:11, 20; 26:8, 10; 27:9, 16; 28:17; 30:1, 31. Cf. A. R. Hulst, *OT Translation Problems* (1960), pp. 114ss.

[37] E.g. אָמוֹן 8:30, quizás un error en lugar de אמון según lo entienden Aquila y la AV; יתר, 12:26; חבל, 23:34; מנון, 29:21; עלוקה, 30:15; אלקום, זרזיר, 30:31.

[38] W. F. Albright, *VT* supl. tomo III (1955), pp. 7ss.

[39] Cf. los primeros estudios de P. de Lagarde, *Anmerkungen zur Griechischen Ubersetzung der Proverbien* (1863) y A. J.Baumgärtner, *Étude critique sur l'état du texte du Livre des Proverbes* (1890). Cf. K. G. Kuhn, *Beiträge zur Erklärung des Salomonischen Spruchbuches* (1931).

[40] Cf. R. K. Harrison, *IDB,* I, p. 848.

[41] Cf. D. I. Macht, *Bulletin of the History of Medicine,* XVIII (1945), pp. 301ss.; F. Dunbar, *Emotions and Bodily Changes* (1954), pp. 651, 659.

[42] C. T. Fritsch, *IB.* IV, p. 778. Cf. Fritsch en *Theology Today,* VII (1950), pp. 169ss.

V. EL LIBRO DE JOB

A. NOMBRE Y ANTECEDENTES

Mientras los judíos pusieron este libro en la tercera división del canon hebreo, basados en el anonimato de su paternidad literaria (*Bab. Bath.* 15*a;* cf. cf. Atribuido a Moisés, 14), otras tradiciones le dan una posición más bien diferente en la lista de los libros canónicos. La LXX puso todos los libros poéticos después de los escritos históricos pero antes de los profetas, con el resultado que Salmos, Proverbios, Eclesiastés y Cantares preceden a Job. Este orden se altera un tanto en el Códice Alejandrino, que pone a Job entre Salmos y Proverbios, mientras algunos de los Padres, incluyendo a Cirilo de Jerusalén, Epifanio y Jerónimo conocieron un canon en que Job precede al Salterio y a Proverbios. En base a la teoría de que el libro era obra de Moisés, la Peshitta lo pone inmediatamente después de Deuteronomio, mientras la Vulgata lo pone a la cabeza de la gran trilogía poética. Este orden fue fijado en el Concilio de Trento, y la mayoría de las versiones modernas, incluidas las castellanas, siguen este patrón.

El libro deriva su título de su personaje principal, cuyo nombre hebreo es איוב y sea cual fuere la norma de comparación está entre las obras más importantes de la literatura universal. Ciertamente no tiene igual en los escritos del Antiguo Testamento por su carácter artístico, la grandiosidad de su lenguaje, y la sensibilidad con que se explora en significado del sufrimiento humano. A través de los siglos, Job ha recibido la aprobación constante de los hombres de letras, a veces en términos exagerados,[1] pero a pesar de esto no puede haber dudas en cuanto a la influencia que ha ejercido en el campo de la literatura, especialmente sobre composiciones tales como la *Divina commedia,*[2] *El Paraíso Perdido,*[3] *Fausto,*[4] y otras obras maestras de la literatura.

Pfeiffer sostiene que el libro es una de las obras más originales de todo el acervo poético de la humanidad, y de una calidad tal que desafía la clasificación en función de categorías lírica, épica, poética, reflexiva o didáctica.[5] Por lo exacto que sea esta observación, es difícil aceptar que Pfeiffer pudiera ser correcto al sostener que era mínima la influencia de escritos orientales sobre el arte literario del autor, aunque muy correctamente rechaza la dependencia de Job de composiciones griegas.[6] En realidad, el formato del libro sigue muy de cerca algunas reglas claramente definidas de composición en el Antiguo Cercano Oriente al poner el cuerpo

principal de la obra en un lenguaje de estilo diferente del resto de la obra, tema que será mencionado luego.

Puesto que la literatura sapiencial en general parece exhibir un carácter claramente internacional, es legítimo investigar los posibles paralelos con elementos de la literatura gnómica del Cercano Oriente en la antigüedad, con el fin de evaluar la medida en que podría estar relacionada con Job. Debido al escenario edomita de la obra, el uso del nombre divino *Eloah,* y la relación general que los personajes parecen tener con Edom, algunos autores han llegado a la conclusión de que Job representa una muestra de la famosa sabiduría de los edomitas.[7] Desafortunadamente, para esta teoría, muy poco ha sobrevivido ya sea del lenguaje o de la literatura del antiguo Edom, haciendo que sea difícil estimar la naturaleza de la influencia edomita sobre Job.

Cualquier asociación o dependencia literaria parecería, por lo menos sobre una base *prima facie,* parecería insinuar fuentes semitas noroccidentales y no alguna colección norarábiga de escritos gnómicos, puesto que, aunque es verdad que algunas palabras raras se pueden explicar refiriéndose a raíces arábigas y arameas, ellas también se remontan a fuentes acádicas. El carácter de la sección poética de Job es tal que manifiesta aspectos comunes con la literatura semítica noroccidental ya extinguida, aunque algunas comoposiciones de esta especie, como el *Poema del Justo Sufriente,* están saliendo gradualmente a la luz.[8] Es evidente que Job depende de fuentes fenicias del período tardío de Amarna y de principios de la Edad de Hierro por la buena cantidad de imágenes que usa. Sin embargo, el libro tiene pocos puntos de contacto con el estilo literario o la sintaxis de las épicas ugaríticas, como parece evidente en la obra de Feinberg.[9] Sin embargo, es probable que Albright esté en lo correcto al afirmar que gran parte de las dificultades lexicográficas de Job serán finalmente resueltas por la referencia a fuentes literarias fenicio-cananas.[10]

Con mucho, la relación más cercana con literatura gnómica del Cercano Oriente aún existente se ve con respecto a ciertas fuentes babilónicas. Hasta 1952, el único material procedente de Babilonia, que trata con el concepto de teodicea y el problema relacionado del sufrimiento del inocente estaba contenido en dos textos atribuidos, a falta de criterios más seguros, al período entre 1200 y 1800 A. C.[11] El primero de éstos era el poema del "Job Babilónico," intitulado "Alabaré al Señor de la Sabiduría,"[12] y que consistía de un monólogo de cuatro tablillas de extensión. El personaje central de la sección del lamento era un hombre,

originalmente rico e influyente, pero posteriormente privado de su posición en la vida y afligido por una repulsiva enfermedad de oscura etiología para la que no sirvieron ni la magia ni la habilidad sacerdotal. Las súplicas hechas a los dioses parecieron vanas y parecía no tener valor alguno la piedad pasada frente a las actuales circunstancias, llevando de este modo al sufriente a la conclusión de que la voluntad divina era inescrutable y que la justicia divina era considerablemente inferior a la humana. La tercera tablilla relata la inesperada intervención de Marduk cuando ya todo parecía perdido, y en el curso de tres sueños restauró la salud del paciente, acto que sorprendió a los contemporáneos del infortunado hombre. La sección del texto dedicada a la acción de gracias describe las ofrendas llenas de alegría que el individuo restaurado hizo a Marduk en gratitud por su liberación.

El segundo texto, el Diálogo Acróstico o "Teodicea Babilónica," originalmente fue publicado por Craig el año 1895,[15] seguido por una edición de Ebeling el año 1926 y por estudios hechos por Landsberger y otros.[15] Esta composición, poema acróstico de veintisiete estrofas de once líneas cada una, representa a dos participantes que conversan hablando alternadamente de estrofa en estrofa. El primero de estos hombres había experimentado una calamidad que no fue mitigada en la vida, y sobre esa base rechaza en forma inequívoca la existencia de la justicia divina. El segundo es un individuo piadoso que cree en la completa sumisión a la voluntad de los dioses y en el cumplimiento detallado de los requerimientos cúlticos. Después de prolongados esfuerzos, el creyente piadoso convierte al escéptico mostrándole cuán equivocado está realmente su punto de vista respecto de la vida.

Estas dos composiciones fueron enriquecidas por la publicación en 1952 de una tablilla que había sido llevada al Louvre el año 1906.[16] Esta fuente fue de importancia en que, aunque trata del mismo material general de las otras, las antecede por un período considerable, y confirma las opiniones de Von Soden y de otros que habían sostenido que el dominio de los kassitas en Babilonia había ocasionado el cuestionamiento de los conceptos religiosos tradicionales. Así, las tablillas podrían ser fechadas en el reinado de Ammiditana (*ca.* 1619–1583 A. C.), el tercer sucesor de Hamurabi, y con toda probabilidad era parte de una serie mayor. Aunque preservado en forma incompleta, el texto describe las intercesiones de un amigo en favor del sufriente, cuya aflicción presumiblemente había sido descrita en una tablilla precedente. Los tormentos del hombre piadoso son descritos con algún detalle por el amigo, y después de oír este relato el dios se

conmueve tanto que accede a los ruegos pronunciados en favor del perturbado hombre, le cura diversos males que le habían sobrevenido, y reprograma toda la calamidad para favorecerle.

En contraste con Babilonia, el problema de teodicea y el sufrimiento de los justos recibe escasa atención en la literatura egipcia, probablemente debido a que la perspectiva general del pueblo consideraba la situación a la luz de un marco de referencia completamente distinto. Mucho antes del segundo milenio A. C., los Egipcios habían llegado a reconocer la justicia como un derecho más que un favor despótico, de modo que las cuestiones de injusticia se relacionaban con las perversiones humanas de *ma'at,* el orden divinamente establecido, y no con las deficiencias de naturaleza interna dentro del orden mismo.[17] Así, aunque *Las admoniciones de Ipuwer*[18] y la *Disputa sobre el suicidio,*[19] que datan del Primer Período Intermedio, reflejan las tribulaciones de la época e indican que hicieron a los hombres reevaluar las creencias religiosas tradicionales y los principios éticos, no contienen un sentido de desilusión con las divinidades celestiales, sino mustran el modo en que los hombres han pervertido el orden social.

El mismo tema también es tratado en otra producción contemporánea, *El Cuento del Campesino Elocuente,* en que el deber de la justicia social es enfatizado por sucesivos procesos involucrados en la insistencia de un hombre en sus derechos.[20] Más cerca del problema general de la Teodicea está *La Enseñanza de Amenemhet,* compuesta por Senwosret I después del asesinato de su padre Amenemhet I, fundador de la Décimo segunda Dinastía.[21] En este documento, las palabras puestas en boca del fallecido Faraón podían ser interpretadas como una vigorosa protesta contra la injusticia de que un hombre justo deba soportar el sufrimiento, pero una vez más la responsabilidad de la situación es puesta directamente sobre los hombros de la humanidad, y no sobre los dioses.

Así que hay muy poca relación entre el material egipcio de esta especie, que se preocupa primariamente de la prevalescencia de las condiciones turbulentas o corruptas de la sociedad, y Job, que tenía como su primer interés la incidencia de la calamidad personal y lo adecuado de ella en vista del estado espiritual del paciente.[22] Es considerablemente más estrecha la relación entre Job y la literatura babilónica mencionada arriba, que trata del mismo tema básico llegando superficialmente a las mismas conclusiones. Albright ha sugerido que los escritos babilónicos podrían haber sido conocidos para el autor de Job en alguna forma aramea en buena medida del mismo modo que ciertos textos acádicos han

quedado incluidos en los *Dichos de Aḥikar*,[22] pero esto no se puede demostrar todavía.

A pesar de las obvias similitudes en contenido, hay diferencias igualmente significativas entre el material babilónico y el libro de Job. Así, Lambert ha señalado que no hay una conexión directa entre la teodicea babilónica y el contenido de Job.[24] El hecho de que solamente una pequeña parte del texto de *Ludlul bēl nēmeqi* trata del sufrimiento del justo y el resto con la actividad restauradora de Marduk demandaría más bien un título más o menos como éste: "El Progreso del Peregrino Babilónico" y no la denominación popular de "Job Babilónico."[25] Aparte de esto, la forma literaria de Job supera con creces la de todas las composiciones babilónicas, mientras las conclusiones a que Job llega son mucho más profundas que las de los desconocidos autores babilónicos.

Algunos autores han detectado un grado de dependenca del folklore iranio e hindú con referencia al hecho de que un hombre justo es probado por divinidades rivales, con un trasfondo dualista. Así la historia india de Harisiandra, que aparece en diversas formas, narra la prueba hecha a un hombre justo con el consentimiento de la asamblea divina, y su consecuente restauración al demostrarse la integridad y perfección de su conducta a satisfacción de los dioses.[26] Sin embargo, parece probable que estas tradiciones son corrupciones relativamente tardías de material mesopotámico mucho más antiguo, y es altamente improbable que hayan ejercido influencia en la composición de Job en alguna medida significativa, ya sea sobre la base de la fecha o del contenido teológico. Con respecto a éste, como Terrien ha indicado, el autor bíblico ignora la cuestión del valor de los méritos entre los seres celestiales, cuestión del valor de los méritos entre los seres celestiales, puesto que su propósito es demostrar la tesis de que Job había estado sirviendo a Dios sin tener objetivos constructivos.

B. EL MATERIAL DEL LIBRO

Aparte del hecho de que el libro lleva su nombre, y de que hay referencias aisladas en otras partes de la Biblia a él (Ez. 14:14, 20; Stg. 5:11), no hay información fidedigna acerca de Job mismo. El nombre primero aparece en la forma *'ybm* en los Textos Egipcios de Execración, *ca.* 2000 A. C., en que se hace una lista de caudillos palestinos, y una vez en una carta de Amarna como *Ay(y)âb*,[28] así como en textos de Mari y Alalakh del segundo milenio A. C. Así

era una designación ordinaria entre los semitas occidentales del segundo milenio A.C., aunque su derivación y significado es todavía incierto.[29] Tal vez la frecuencia con que el nombre se utilizaba en la antigüedad lo hacía deseable como símbolo del hombre de la calle en su lucha contra las adversidades de la vida, aunque de ningún modo se puede dar por seguro un punto de vista comprensivo de esta especie. Por el contrario, bien pudiera ser que algún héroe de la antigüedad de este nombre haya pasado por experiencias similares a las descritas en este libro, y posteriormente se haya convertido en el model del justo sufriente.

Tan oscura como el significado del nombre Job es la tierra de Uz, escenario de la historia. En ninguna parte se la describe en forma específica, y ha sido localizada en lugares tan distantes entre sí como el norte de Mesopotamia y Edom. Las dos localizaciones más favorecidas están en Haurán, al sur de Damasco, y en la región entre Edom y el norte de Arabia. Josefo supone que la primera es la más probable,[30] y ha sido apoyada además por las tradiciones musulmana y cristiana. Sin embargo, una buena cantidad de autores modernos favorecen la segunda región, puesto que los amigos de Job vinieron de las vecindades de Edom. El lugar de los hechos era accesible, esto está muy claro en la historia, tanto a los sabeos beduinos de Arabia, como a los merodeadores asirios de Mesopotamia.

En Jeremías 25:20 se menciona la tierra de Uz en conjunción con Filistea, Edom, Amón y Moab, indicando de este modo un territorio más bien al sur, mientras en Lamentaciones 4:21 se habla de los edomitas como ocupantes de la tierra de Uz. Sin embargo, dado que la LXX omite a Uz en ambas referencias, es imposible asociar, con algún grado de certeza, dicho territorio con la tierra en que Job vivió. Quizás el hecho de que Job esté incluido entre los orientales (Job. 1:3; cf. Jue. 6:3, 33; Is. 11:14; Ez. 25:4, 10) indique una localización edomita. Por otra parte, puede ser que el escenario del drama sea intencionadamente vago, puesto que la descripción de Uz la muestra al mismo tiempo como esencialmente parte de las zonas desiertas del oriente de Palestina pero comprendiendo extensas estancias y ciudades de un tamaño considerable (cf. Job 1:3, 15, 17, 19; 29:7).

El libro se divide muy naturalmente en cinco partes formadas por un prólogo en prosa (Job 1-2), el diálogo (3-31), los discursos de Eliú (Job 32-37), la teofanía y los discursos divinos (Job 38:1-42:6), y un epílogo en prosa (Job 42:7-17). Las palabras introductorias del prólogo indican que el relato trata de algo distinto de una historia hebrea, y pone el escenario para los hechos que se presentan luego. Job, el personaje principal es presentado como una figura patriarcal que ofrece

holocaustos, factores que tienden a dar al relato una gran antigüedad. La descripción de una escena que representa a Dios y al adversario en disputa prueba la tesis de que nada puede ocurrir en la tierra sin que primero haya sido decretado por Dios. Ante la sugerencia del adversario en el sentido de que la piedad, la rectitud y la integridad espiritual de Job en realidad no eran producto de un desinterés puro, cayó sobre Job una serie de calamidades que lo despojaron de sus riquezas y posesiones personales, dejándole solamente una esposa fastidiosa y una enfermedad particularmente repugnante.[31] Al oír sus infortunios vinieron tres amigos a consolarle, y mostraron respeto por sus sufrimientos guardando un prolongado silencio (Job 2:11-13).

Esto lleva a Job a provocar el diálogo formulando un arrebato amargo en que lamenta haber nacido (Job 3:3-10), desea haber nacido muerto (Job 3:11-19), y se pregunta por qué debe seguir viviendo en tales condiciones (Job 3:20-26). Con esta diatriba inicia el diálogo en sí, que está formado por tres ciclos de seis discursos en que Job replica por separado los discursos de cada uno de sus tres amigos. El primer discurso de Elifaz (Job 4:1-5:27) comienza con la acostumbrada cortesía oriental, pero pronto deja implícita la idea de que Job sufre debido a alguna culpa, a pesar de sus reclamos de una completa inocencia y rectitud. Exhorta a Job a volverse arrepentido a Dios, que después de un castigo adecuado le restauraría su buena fortuna.

En respuesta, Job apela a la intensidad de sus sufrimientos como base para lo dicho (Job 6:1-7), y carga a sus amigos con la responsabilidad de darle el muy necesitado apoyo moral. Afirmando aún su inocencia, desafía a sus amigos a demostrar que él merece tal calamidad (Job 6:24-30), y desde su posición protesta contra las miserias de la vida, rogando a Dios que lo deje libre (Job 7:1-21). El primer discurso de Bildad (8:1-22) enfatiza en una forma categórica la premisa básica de Elifaz, a saber, que el solo hecho de que Job estuviese experimentando el sufrimiento implicaba la existencia de pecado previo. Bildad sostiene que la muerte de los hijos de Job fue un juicio divino (Job 8:4), perpetuando así la popular interpretación punitiva de tales sucesos, y exhorta a Job a emprender actos de arrepentimiento.

A modo de respuesta (Job 9:1-10:22), Job reconoce que sobre la base del poder en vez de la justicia es imposible que el hombre sea justo delante de Dios. Entonces lanza una amarga perorata acusando a Dios de un ejercicio irresponsable del poder (Job 9:22-35), y critica a Dios por haberle dado el ser. El primer

discurso de Sofar (Job 11:1-20) sigue el patrón general establecido por Elifaz y Bildad pero muestra una comprensión más superficial de la posición en que Job se encuentra (Job 11:1-7).

Enfatiza el carácter inescrutable de la sabiduría divina y exhorta a Job a arrepentirse de su pecado. A esto Job responde (Job 12:1-14:22) que la sabiduría de Sofar es pretenciosa, y que en realidad Dios estaba actuando injustamente en su caso (Job 12:7-25). En este punto hay un desarrollo en el pensamiento de Job, porque habiendo aceptado previamente el punto de vista de que en la vida el bien es recompensado y el mal es castigado, ahora ha comenzado a plantearse cuestionamientos al respecto. Al desear discutir el asunto con Dios, Job en realidad ha reconocido su justicia esencial (Job 13:10s.), y el hecho de que Dios es su superior que querría escuchar sus quejas. Profesa su resignación ante el pensamiento de la muerte, y lamenta enormemente la debilidad de la humanidad (Job 14:1-22).

El segundo ciclo de discursos (Job 15:1-21:34) comienza con un discurso de Elifaz (Job 15:1-35), en que caracteriza los dichos de Job como un hablar muy fatuo e impío, apelando a los sabios y autoridades de la antigüedad para apoyar su argumento (Job 15:17-35). Job replica que si tuviera la fortuna de estar en la situación de sus amigos, él también estaría en condiciones de confundirse con observaciones vanas y sin sentido. Sin embargo, él ha caído bajo el juicio divino (Job 16:6-17), y abrumado por sus pensamientos cae en una actitud hostil hacia Dios (Job 16:18-17:16).

En su segundo discurso (Job 18:1-21), Bildad reprocha nuevamente a Job y continúa su consejo pintando un cuadro sombrío de los ayes que sobrevienen a los malvados (Job 18:5-21). Esto provoca naturalmente una punzante respuesta de Job (19:1-29), en la cual acusa con ira a sus amigos por la poco consoladora afirmación de la posición que sustentan, y expresa su inocencia una vez más, afirmando su creencia en la vindicación delante de su *gô'ēl*, que defendería su buen nombre (Job 19:1-27). En respuesta, Sofar le da una vigorosa discripción (Job 20:1-20) del castigo que debe sobrevenir a los malvados, e ignora la apelación de Job a un juicio final en la carne y prefiere declarar que los malos ya han sido juzgados.

La sexta respuesta de Job (Job 21:1-34) revela una mayor profundización de su entendimiento, y una creciente insatisfacción con la posición sostenida originalmente. El hecho simple era que muchas personas perversas prosperan en la vida, mientras la muerte viene a todos finalmente, sin importar el tipo de vida

que hayan llevado. Job critica la actitud de sus amigos y afirma que hablan en forma demasiado despectiva de los inescrutables caminos de Dios, y con esta afirmación concluye el segundo ciclo de discursos.

El tercer ciclo (Job 22:1-31:40), que parece ser un tanto incompleto pusto que Sofar no tuvo nada más para contribuir al debate, comienza con una afirmación de Elifaz (Job 22:1-30), que opina que Dios no deriva beneficios de la virtud humana, puesto que no muestra interés alguno ni preocupación por el sufrimiento humano, salvo en aquello que vindican su propia justicia. Nuevamente exhorta a Job al arrepentimiento y que se vuelva a Dios, que subsecuentemente le restauraría su buena fortuna. En su séptima respuesta (Job 23:1-24:25), Job muestra su perplejidad por su incapacidad para encontrar a Dios, pero su actitud carece de la amargura de sus anteriores intervenciones. Aunque los caminos de Dios están ocultos, Job tiene confianza en Su capacidad de hacer justicia. El tercer discurso de Bildad (Job 25:1-6) es breve y falto de coherencia, lo que probablemente se deba a una tranmisión textual defectuosa, circunstancia que se ha presentado, en algunos círculos críticos como excusa para reordenar la última parte de este ciclo de discursos.

Sin embargo, siguiendo el orden del TM, Job presenta otra réplica a Bildad (Job 26:1-14), en la que repudia el valor de los argumentos suministrados, y expresa su propia conciencia del poder divino en el mundo de los hombres, y esto lo interpreta en función de la trascendencia divina. Su parte final en el diálogo (Job 27:1-31:40) plantea una vez más su posición. Aquí parece citar los argumentos de Sofar (cf. Job 27:13 y 20:29) como una preparación para disertar acerca de la fuente de la verdadera sabiduría. Esto lo ve, no en el andar cotidiano, sino en el conocimiento del camino divino (Job 28:28). Después de un resumen de su vida, hace una lista de ofensas morales y sociales a las que une imprecaciones contra sí mismo si hubiera sido culpable de ellas (Job 31:1-40). Habiendo hecho esto, termina su defensa y desafía a Dios a que le responda (Job 31:35-37).

La presencia de una breve introducción en prosa indica un cambio en el contenido (Job 32:1-5), prosa que es acentuada como si fuera poesía. En este pasaje los tres amigos de Job dejan de ofrecer argumentos porque piensan que se está justificando a sí mismo, y por la muy práctica razón de que ya no tienen nuevas respuestas para el problema en consideración. De allí en adelante, un joven, Eliú, que había estado escuchando con un silencio deferente los argumentos de sus mayores y había logrado comprender las deficiencias de sus acercamientos, tomó la palabra. Refiriéndose a la inocencia de Job, declara que el sufrimiento tiene un

valor disciplinario, no necesariamente punitivo, y por ello Job por lo menos debiera considerar que Dios, después de todo, podría no haber estado actuando en forma injusta en su caso. En una segunda fase de su discurso (Job 34:1-37) acusa a Job de blasfemia por cuestionar la justicia divina y por decir que la piedad realmente de poco vale. Además, al negar que Dios es justo en la forma que otorga las recompensas y da los castigos, Job había, según Eliú, añadido rebelión a sus demás ofensas. Volviendo al tema nuevamente (Job 35:1-16), Eliú establece el principio de que Dios, siendo trascendente, no podía ser afectado por acciones individuales, pero que el individuo mismo reacciona para bien o para mal. Dios solamente ignora el clamor cuando viene de la insinceridad humana, y esto era evidentemente el caso de Job. En un discurso final (Job 36:1-37:24) nuevamente pasa a defender la justicia divina, y muestra que en el modo inescrutable de Dios, la aflicción bien podría ser un medio de liberación.

En la teofanía que sigue (Job 38:1-42:6) el Creador alega a partir del fenómeno de la creación y la naturaleza incomprensible del universo en relación con su propia trascendencia. Desafía a Job a responder, pero no lo pudo hacer (Job 40:1-6), y después de una subsecuente demostración de incapacidad humana (Job 40:7-41:34) reconoce la omnipotencia divina y su propia incapacidad, arrepintiéndose con verdadera humildad.

El epílogo en prosa (Job 42:7-17) representa a Dios reprendiendo a los tres amigos de Job por su imprudencia al no hablar en forma correcta con él, como Job había hecho. Se les ordena ofrecer sacrificios recibiendo los oficios intercesorios de Job para evitar el castigo divino. Establecida ahora la inocencia de Job más allá de toda duda, la fortuna de Job cambió y vivió en prosperidad y seguridad hasta una avanzada edad.

C. PROBLEMAS CRITICOS RELACIONADOS CON JOB

Aunque Job lleva las marcas de la literatura sapiencial en general, de ningún modo es fácil de clasificar. Este hecho se hace claro en la tradición talmúdica, donde la composición se asigna a diversos períodos, y el Rabí Samuel ben Nachmani[32] repudia la sugerencia de que Job sea un personaje puramente típico y por lo tanto ahistórico. El punto de vista de que la obra constituye una parábola de la nación justa en aflicción parece adecuadamente refutado por la completa ausencia de problemas o implicaciones nacionales en la composición. Además,

como Pope ha señalado, es difícilmente probable que un descendiente de Esaú pudiera ser elegido para representar a los descendientes de Jacob, asumiendo, por cierto, un origen edomita de la obra.[33]

Las comparaciones con la poesía épica griega revela pocos, por no decir ninguno, puntos significativos de contacto, mientras las ideas religiosas del libro superan las conclusiones de los mesopotámicos que procuraron resolver el problema de la teodicea. Tampoco se puede considerar Job un diálogo en el estricto sentido de la palabra, dado que el grueso de la obra está formado por extensos discursos poéticos ordenados en forma distinta, que no es la del diálogo. Aunque posee características narrativas, didácticas, líricas y épicas, esta gran obra desafía la clasificación en términos rígidos en la forma a que están acostumbrados los estudiosos occidentales.[34]

Aunque el libro no se puede considerar historia en el sentido ordinario, parece haber pocas razones para dudar de la existencia de un personaje histórico detrás del relato, personaje que pasó una suerte de sufrimiento, lo que produjo un cuestionamiento de creencias teológicas aceptadas. Sobre cualquiera otra base sería sencillamente imposible explicar el vigor de las tradiciones acerca de Job en la vida y cultura hebrea, o la elevada, quizás inmoderada, estimación del libro que hizo que fuese atribuido a Moisés.

Según W. B. Stevenson, hay más de cien palabras en Job que no aparecen en otros lugares,[35] lo que quizás sea un indicio de la naturaleza difícil de la forma poética. Esto era tan evidente para el escriba de la antigüedad como para el erudito moderno, con el resultado que las versiones generalmente son de poco valor práctico para evaluar las lecturas del texto hebreo. En particular, la LXX debe ser empleada con gran cuidado, puesto que en su forma más antigua la traducción omite casi cuatrocientos esticos que ahora aparecen en el TM y en textos más recientes de la LXX. Además, las versiones son frecuentemente libres y perifrásticas, indicando en alguna medida las dificultades que experimentaron los antiguos escribas al traducir las oscuras expresiones hebreas. Para hacer el problema aun más complejo, hay algunas bases para sostener que el libro hebreo en su forma presente contiene algunas dislocaciones en el texto, particularmente en los capítulos 24 a 27 y en el himno a la sabiduría del capítulo 28.

El tercer ciclo de discursos difiere de sus precursores en tres detalles: primero, parece que Job a veces adhiere a la causa planteada por sus amigos (cf. Job. 24:18–24; 26:5–14; 27:13–23); en segundo lugar, el discurso de Bildad (Job

25:1–6) parece desacostumbradamente breve y apartado del carácter de sus intervenciones anteriores, y finalmente, el discurso de Sofar, que normalmente debía completar el carácter homogéneo de los tres ciclos, está completamente ausente.

Aparte de unos pocos críticos anteriores, como Budde, que considera el TM como genuino,[36] la mayoría de los comentaristas han caído en un mayor o menor grado de reordenamiento del texto hebreo, con la intención principal de recuperar el "discurso perdido" de Sofar.[37] En 1780, Kennicott estableció el patrón atribuyendo Job 27:13-23 a Sofar, y esto fue seguido con ligeras variantes por Stuhlmann y Reuss.[38] Entre los que agregaron los versículos 7-11 del mismo capítulo para incluirlos en el discurso "perdido" se cuentan Bickell, Duhm y Barton.[39] Hoffmann y Laue, entre otros, incluyeron algunas secciones del capítulo 28 en la reconstrucción del discurso de Sofar,[40] mientras Dhorme y Buttenwieser atribuyen a Sofar porciones del capítulo 24.[41] En la lista de los críticos que omiten una parte o el todo de los capítulos 24-27 se cuentan Grill, Studer, Cheyne, Baumgärtel, y Kraeling.[42]

Aunque es teóricamente posible construir un tercer discurso de Sofar formado principalmente por Job 24:18-24 (su descripción del malvado) y 27:14ss. (la suerte que espera a los hijos de los opresores) con un pibote entre ellos, tal procedimiento involucra un reordenamiento del texto mucho más grave que lo que las circunstancias permiten. El patrón general de los discursos poéticos muestra un acortamiento progresivo, de modo que la ausencia de un tercer discurso de Sofar no debe ser sorprendente. En efecto, en su segundo discurso (Job 20:1-29), se estaba haciendo evidente que ya había encontrado la ley de disminuir las respuestas en sus argumentos, y este simple hecho podría constituir la única razón por la que no aparece acreditado con un tercer discurso. La razón primaria para el reordenamiento del texto ha sido invariablemente la incongruencia de ciertas afirmaciones puestas en la boca de Job con la posición general adoptada por él en los primeros capítulos del libro. Aunque aquello pudiera en verdad deberse a un desorden textual, podría también ser que Job simplemente estaba citando en forma literal el argumento de sus amigos, y poniendo, en el proceso, un énfasis más bien diferente en las palabras (cf. Job 20:29 y 27:13).

Muchas de las reconstrucciones sugeridas han sido extremadamente subjetivas, y las omisiones parecen haber sido inspiradas por juicios puramente arbitrarios. Las opiniones de muchos autores son típicas al considerar que el magnífico himno

sobre la sabiduría divina, en el capítulo 28, es una adición editorial que no había formado parte del original de la obra,[42] aunque según algunos, podría haber sido una composición independiente del mismo autor.[44] Aunque el poema incuestionablemente interrumpe el soliloquio de Job,[45] y parece contener conceptos de sabiduría ajenos a los discursos previos parece haber razones exegéticas válidas para suponer sus conexiones lógicas con los pasajes que le rodean. Indirectamente el himno bosqueja la tesis desarrollada en los discursos divinos (capítulos 38-41), indicando al mismo tiempo que ni Job ni sus amigos realmente saben algo acerca del modo en que Dios trata con los hombres. Además, hay claros puntos de contacto entre el himno y los discursos divinos.[46] En ambas secciones hay un evidente sabor egipcio: en Job 28:1-11 la referencia podría ser a los depósitos de mineral de Serabit el-Khadem, y en los discursos divinos hay descripciones de animales característicamente egipcios tales como el cocodrilo y el hipopótamo (capítulos 40-41). Además, la relación entre el "a bismo" y el mar de Job 28:14 reaparece en 38:16. Algunas expresiones peculiares relacionadas con los fenómenos celestiales de Job 28:26b y 28:24 aparecen nuevamente en 38:25b y 41:11 (41:3 Hebreo) respectivamente.[47] El pasaje de Job 28:25ss. que describe el control divino sobre los elementos tiene su equivalente en Job 38:7ss. Por lo tanto, parece por lo menos probable que el autor del himno a la sabiduría es también el compositor de los discursos divinos, y por implicación, de la obra como un todo.

Parece haber un caso genuino para sugerir el reordenamiento del texto en la conclusión del discurso final de Job (Job 27:1-31:40), en la sección del diálogo. El pasaje donde Job concluye su argumento (Job 31:35-37) se lee mejor después de 31:38-40a, dejando la frase "terminan las palabras de Job" como una declaración final. Más graves son las cuestiones planteadas respecto de la genuinidad de los discursos de Eliú, porque, desde el tiempo de Stuhlmann, frecuentemente han sido considerados como material suplementario no auténtico.[48] La defensa más notable de su integridad está en la obra de Budde,[49] pero comparativamente pocos autores han seguido su punto de vista.[50] Los argumentos que comúnmente se han ofrecido en contra de su carácter genuino han incluido la falta de conección con otras secciones del libro, el lenguaje y estilo literario del pasaje en cuestión,[51] su enseñanza, y el hecho de que mientras Eliú cita a Job literalmente, este fenómeno no ocurre en otros lugares del libro.

En relación con esto, se debe observar que la presencia de aramaísmos en una sección de una composición poética que abunda en expresiones difíciles y

obscuras no es necesariamente un indicio de que el pasaje en particular sea espurio. Como Young ha señalado, tal fenómeno bien podría deberse a la personalidad del orador,[52] y esta es particularmente la situación puesto que se le representa mayormente en el papel de un intruso, y en esa calidad no se le menciona en el epílogo. Se ha observado anteriormente que muy probablemente Job citaba a sus amigos en algunas ocasiones, y en consecuencia no es necesario que haya una dificultad inherente en el hecho de que Eliú haga lo mismo (compárese Job 33:8–11 y 13:24, 27; 34:5–9 y 27:3; 35:3 y 7:20).

Como Terrien ha demostrado, se puede tener una pérdida considerable al menospreciar el valor de los discursos de Eliú.[53] Aunque quizás no logre alcanzar las mismas alturas logradas por los discursos anteriores, muestran una considerable percepción del propósito educativo del sufrimiento (Job 36:7–11) así como un progreso en el concepto de un angel mediador (Job 33:23ss.) y haciendo más explícitas las insinuaciones previas de una doctrina de la salvación por la fe (Job 33:26ss.). En consecuencia, parece no ser necesario postular, como Pfeiffer, una recensión posterior de Job en la cual fueron agregados los discursos de Eliú por un redactor airado con el fin de defender la ortodoxia judaica y refutar una buena parte de la recensión original.[54]

Los círculos críticos han planteado comparativamente pocas objeciones a los discursos divinos (Job 38:10-42:6), aunque algunos críticos los han rechazado en parte o en su totalidad, basándose principalmente en la suposicón enteramente gratuita de que la recensión original de Job estaba restringida a la discusión de los infortunios del paciente, y que la obra alcanzó su forma actual como resultado de interpolaciones hechas en sucesivas ediciones.[55] Pfeiffer critica esto haciendo notar que según esa teoría los aumentadores de la obra original habrían compuesto las porciones más hermosas y profundas de la obra final. Con especial discernimiento señala los peligros de imponer categorías de la lógica aristotélica a un poeta oriental antiguo de gran imaginación y percepción con la esperanza de hacer que su obra se encuadre en algunas de sus categorías como puramente lírica, épica, dramática o didáctica. Concluye recordando a sus lectores que el libro que salió de manos del autor original no está necesariamente en armonía con las normas literarias que exigen los críticos modernos, prudente observación que se podría aplicar con considerable beneficio a otras porciones de la Escritura Hebrea.[56] Como algunos críticos han reconocido, estos discursos constituyen el apogeo de la expresión poética del libro.[57] En lugar de contradecir el tema central del

diálogo, le dan una nueva perspectiva elevando toda la cuestión en discusión desde un nivel finito a uno infinito en la comunicación de la verdad divina. Como ya se ha observado con anterioridad, hay estrechas afinidades en el lenguaje y estilo con el diálogo, y éstas se extienden a pasajes tales como el que describe el avestruz (Job 39:13-18), que es deficiente en la LXX y que ha sido considerado una interpolación posterior por algunos autores. Podría haber base para suponer la presencia de corrupciones textuales en la respuesta de Job a Dios, donde los versículos 3a y 4 del capítulo 42 parecen haber sido copiados con errores de Job 38:2, 3b y 40:7b, pero esta es una consideración menor. En forma general se puede afirmar que hay bases bien concretas para sostener que el texto de Job es de calidad poco uniforme, y no menos en las secciones que comprenden los discursos de Eliú. Aunque este hecho podría deberse enteramente a corrupciones de transmisión, bien podría haber resultado de la incapacidad del autor para mantener un firme control de su material, lo cual, dada la naturaleza complicada de los diversos discursos, difícilmente puede sorprender.

Cualquier consideración del contenido de Job va a plantear preguntas en cuanto a la unidad e integridad del libro, particularmente por el hecho de que el prólogo (Job 1:1-2:13) y el epílogo (Job 42:7-17) parecen formar una unidad literaria de carácter homogéneo escrita en prosa, en contraste con el resto del libro. Sin embargo, aun aquí algunos estudiosos las han considerado como obras separadas de fechas diferentes,[58] mientras otros sostienen que el prólogo y el epílogo comprenden un *Volksbuch* independiente de fecha anterior a la del autor de la sección poética[59] y empleado por éste como marco de referencia para su propia composición.[60] Otro grupo de autores adhiere a la opinión de que el poeta también escribió la historia en prosa del prólogo y del epílogo inspirado por tradiciones antiguas, posiblemente de origen edomita,[61] mientras otros exégetas sugieren que los relatos en prosa fueron agregados al poema en una fecha comparativamente tardía por un editor.[62] Es claro que todas las posibilidades han quedado agotadas por tales especulaciones, y algunos sabios han llegado a considerar como puramente académica la cuestión en cuanto a si el poeta escribió o no escribió la parte en prosa, basados en la teoría de que la sección en prosa constituye un cuento folclórico narrado oralmente por largo tiempo antes de alcanzar la estabilidad literaria.[63]

Si se sostiene que las secciones en prosa son más antiguas que los pasajes poéticos, y que el poeta transformó una antigua y famosa historia en luminosa poesía,

parece no haber un problema crucial en juego en cuanto a su integridad. Sin embargo, no todos los críticos que separan el prólogo en prosa y el epílogo del resto del libro están conscientes de que no hay evidencia objetiva alguna para la sugerencia de que las secciones en prosa fueron agregadas al poema en un período posterior por un redactor anónimo. Las pretendidas evidencias de discrepancias entre las partes poéticas y en prosa son del todo inconvincentes. Así el argumento de que el nombre divino en el material en prosa es el tetragramatón, mientras en los pasajes poéticos aparecen los nombres *El, Eloah, Elohim* y *Shaddai,* pero nunca el tetragramatón, pierde gran parte de su validez cuando se observa que el nombre *Elohim* aparece en el prólogo en conexión con las pruebas de Job (Job 1:5, 9; 2:9s.).

Las incongruencias entre la descripción del héroe en la sección en prosa como poseedor de grandes manadas de ganado (Job 1:2) y la sección poética que lo presenta como agricultor (Job 31:8ss.) y habitante de una ciudad (Job 19:15; 29:7) parece ser resuelta por la evidencia arqueológica de Mesopotamia, que ha mostrado que los patriarcas bíblicos fueron agricultores y habitantes semi-sedentarios de la tierra.[64] Obviamente, como Terrien ha sugerido, Job se describe como un personaje semi-nómada que vivía en una ciudad amurallada durante el invierno y migraba con sus ganados por el resto del año.[65]

Los argumentos en favor de una paternidad literaria compartida, basada en el hecho de que en el prólogo Job es un modelo de inocencia moral, mientras en la sección poética se describe como orgulloso, rebelde y cuestionador, carecen igulamente de validez. El uno muestra un personaje profundamente religioso en armonía con lo que le rodea y en paz con Dios y con el hombre, mientras el otro describe su distracción mental después que sus muy queridas creencias e ideales fueron rudamente sacudidos al comprender que Dios no había actuado en conformidad con las teorías conocidas de conducta divina. La naturaleza de la experiencia traumática fue tal que revela la verdadera humanidad de Job, y obviamente era de esto que él debía arrepentirse. En realidad, el libro constituye una ilustración gráfica del modo en que adquieren coherencia e interactúan los elementos divinos y humanos en el hombre.

También están lejos de ser convincentes los argumentos lingüísticos ofrecidos en favor de una paternidad literaria dividida, puesto que, como Kautzsch y Khorme han mostrado, hay una cantidad notable de afinidades entre las secciones poética y en prosa del libro.[66] El hecho de que la prosa fue escrita en buen hebreo

mientras el material poético contiene una notable variedad de palabras de origen arameo, acadio, egipcio y fenicio[67] podría sólo indicar que el autor poético conocía las tradiciones relacionadas con Job y basó sus composiciones sobre ese fundamento. Al presentar al lector un elegante prólogo y epílogo en el estilo clásico el autor eleva el efecto del contraste literario en los pasajes poéticos del libro.

Los problemas de unidad e integridad deben ahora ser relacionados con los estilos de composición encontrados en la literatura del Antiguo Cercano Oriente. Como Gordon ha indicado, el libro, con todas sus dificultades, es infinitamente mayor que la suma de sus partes después de haber pasado por la disección de los críticos.[68] Ciertamente, el tipo de crítica que separa los pasajes en prosa de las secciones poéticas sobre la base de que la poesía y la prosa son ingredientes incompatibles en la misma composición está operando en base a una crasa ignorancia de las antiguas prácticas literarias de Mesopotamia.

Los escribas de la antigüedad frecuentemente ponían prosa y poesía en consciente yuxtaposición en la misma composición, y este procedimiento tenía el efecto de encerrar la porción principal de la obra literaria en medio de un lenguaje de estilo contrastante. El famoso Código de Hamurabi es una excelente ilustración de este principio, porque en su composición la promulgación de leyes en prosa, que constituía la parte central de la obra, fue puesto en un marco de un prólogo y un epílogo en forma poética. En Job la situación se invierte: la parte principal de la obra es poética, y el prólogo y el epílogo están en prosa. A la luz de muchos ejemplos de esta clase de estructura provenientes del Antiguo Cercano Oriente ahora está muy claro que el libro de Job en su forma presente es una totalidad conscientemente estructurada, compuesta deliberadamente como una unidad completa en conformidad con los patrones mesopotámicos tradicionales de los escribas.[69] Así que, a la luz de toda la evidencia parece seguro llegar a la conclusión con Pope que, aparte de los discursos de Eliú, Job manifiesta una unidad general, y que aun estos discursos, interpolados o no, no perturban la integridad básica del libro en ninguna medida significativa.[70]

Sin embargo, las cuestiones de autoría y fecha ofrecen otras dificultades, particularmente en vista del hecho de que el libro es *sui generis* en la colección de las Escrituras canónicas hebreas, y en parte debido al análisis crítico que ha propuesto una asombrosa variedad de fechas para la composición de la obra. El carácter anónimo del libro, unido a su reconocida intención de narrar ciertas

tradiciones familiares sobre un personaje famoso, añade a las dimensiones del problema. Respecto del héroe mismo, o del período en que él vivió, no hay información fidedigna al presente, y leyendas como las que han sido preservadas acerca de él en los círculos judaicos y en fuentes musulmanas deben ser desechadas de inmediato como carentes de autenticidad.

Aun la localización del hogar de Job podría no ser otra cosa que una deducción razonable de los relatos aunque un autor moderno descubrió un asentamiento edomita de la antigüedad conocido como Khirbet el 'Is, que posiblemente podría ser identificado con la antigua Uz con un poco de indulgencia.[71] Si se puede, como el autor cree, identificar el "Daniel'" mencionado en Ezequiel 14:14, no con el distinguido personaje del exilio, sino con la *Dan'el* que aparece en los textos épicos de Ugarit,[72] es también posible atribuir con una considerable confianza, una fecha muy temprana a los tres individuos mencionados por Ezequiel. Si tal identificación no se acepta, no hay otro indicio en los relatos del Antiguo Testamento en lo que respecta al período en que vivió Job.

Debido a la gran variación en las opiniones de los críticos, las fechas atribuidas al libro terminado muestran amplias divergencias. Sobre la base de detalles patriarclaes auténticos en cuanto a trasfondo, tales como la naturaleza primitiva de la religión, la ausencia de un sacerdocio y de un santuario central, la representación de los sabeos y caldeos como nómadas merodeadores, la unidad monetaria de Job 42:11 (קְשִׂיטָה) que ocurre solamente en Génsis 33:19 y Josué 24:32, y la longevidad excepcional de Job (42:17), algunos eruditos han seguido un aspecto de la tradición talmúdica atribuyendo la composición a Moisés, fechándola en aproximadamente 1200 A. C.[73] Por una adición apócrifa a la versión de la LXX, Job fue identificado con Jobab, rey de Edom (Gn. 36:33), y esto llevó a algunos padres de la Iglesia, Eusebio, por ejemplo (*Praep. Evang.* IX, 25), y a unos pocos autores modernos, a atribuir una fecha pre-mosaica a la vida del héroe,[74] sugerencia que, a la luz de los descubrimientos ugaríticos podría no ser tan absurda como Pfeiffer supone.[75] Según la opinión del que esto escribe, una fecha para una composición final no posterior de fines del siglo quinto A. C. parece que explicaría la mayoría de los rasgos peculiares del libro, a pesar del carácter no concluyente de gran parte de la evidencia.

El idioma origina en que fue compuesta la obra ha ocasionado una considerable discusión a través de muchos años. Sobre la base de las conexiones edomitas de los personajes de la historia y del escenario general del drama, algunos autores

supusieron que el poeta mismo era de origen edomita,[76] y que escribió en arábigo, del cual el texto en su estado actual sería una traducción.[77] Aunque, como Delitzsch ha señalado, se pueden explicar numerosas palabras raras del poema por una referencia al arábigo,[78] este fenómeno solamente implica que el autor estaba familiarizado con las costumbres árabes, y quizás aun con el dialecto arábigo. En todo caso, como Terrien ha afirmado, es más bien fantástico suponer que un poeta judío pudiera haber traducido un poema árabe durante la primera parte del período post-exílico y eso antes de la inserción de los discursos de Eliú, los que Terrien considera una adición.[79]

Así, a pesar de la sugerencia hecha primeramente por Ibn Ezra en el sentido de que Job era una traducción del árabe, las afinidades lingüísticas de la obra canónica con este idioma son insuficientes como para respaldar la aceptación de tal teoría. Una caracterísitca sorprendente del lenguaje del libro es su pronunciado colorido aramaico, que supera la de toda otra composición del canon del Antiguo Testamento. Sin embargo, hay que ser cautelosos para no argumentar sobre esta base en favor de una fecha post-exílica del libro, como Pfeiffer ha mostrado, puesto que las influencias mutuas de los dos idiomas se remontan a períodos bastante tempranos.[80] Tur-Sinai sostiene que el arameo original de Job era babilónico, no posterior al siglo sexto A. C.[81] El autor aparentemente era un judío que compuso el poema al principio del exilio basándose en una antigua leyenda, y varias generaciones más tarde un "traductor" palestino le dio su forma hebraica. Esta teoría parece más bien rebuscada en vista del hecho de que el lenguaje de la obra es genuinamente hebreo, y como tal no presupone un original arábigo ni arameo.

D. CORRUPCIONES DEL TEXTO

El texto del libro ha sufrido enormemente por los intentos de enmienda de variada ingenuidad. Aunque el texto masorético es corrupto en varios casos y tiene necesidad de enmienda, el estilo directo de otros pasajes podría bien implicar que gran parte de la dificultad yace en la absoluta ignorancia del lenguaje y fraseología empleados por el autor. En consecuencia parece poco sabio comprometerse en una tarea de enmienda textual que sea mayor que el mínimo admisible, puesto que nuevos descubrimientos y estudios en idiomas como el ugarítico podría arrojar una luz inesperada sobre el texto hebreo tal como ahora está.

No es aconsejable apoyarse en la LXX para realizar correcciones porque, aunque es útil en algunos casos, es sabido que el original de la LXX omitió entre trescientos cincuenta y cuatrocientos esticos. Este hecho es evidente por la recensión de Origenes, que tomó las líneas faltantes de Teodoción y las suplió marcándolas por medio de asteriscos. La opinión de que la forma griega abreviada representa la más antigua recensión de Job, y que el TM constituye una expansión posterior, es menos probable que la más sencilla explicación de las omisiones en griego, a saber que el traductor consideró como un ejercicio inútil cualquier esfuerzo por dar una versión de los pasajes menos inteligibles al griego. En algunos casos, la LXX es una paráfrasis del texto hebreo, mientras en otros es evidente que ha habido una manipulación del sentido. Hay algunos sentidos en que la Peshitta muestra una cierta independencia en su acercamiento, y dado que esta versión fue hecha del hebreo ayuda a clarificar algunos pasajes oscuros. Según Jerónimo, la Vulgata fue traducida directamente del hebreo, de un antiguo texto del siglo cuarto después de Cristo, pero aun aquí el traductor reconoce haber experimentado el tipo de dificultades que confrontan todos los que emprenden la traducción del texto de Job a otro idioma. Hay una gran cantidad de problemas filológicos y textuales en el libro, y no es mucho esperar que sean resueltos en medida creciente por futuros descubrimientos.

E. EL MENSAJE DE JOB

Debido a su vasto alcance poético, Job se las arregla para reflejar muchos aspectos de la experiencia humana, incluyendo algunos de los más profundos problemas morales que confronta la humanidad. Por esta razón se le ha tenido como que da respuesta al problema del mal, y particularmente al misterio del sufrimiento no merecido. Si este era realmente el objetivo de la obra, es claro que constituye un fracaso prominente, como Rowley ha indicado.[82] Por cierto, la sección del diálogo muestra que Job estaba mucho más preocupado con el tratamiento que recibió de sus amigos y ex-asociados que con su aflicción, aunque esta, por cierto, formaba parte de su patrón de sufrimiento.[83]

Hay una buena cantidad de verdad en la observación de que uno de los objetivos importantes de este libro era enfrentar el punto de vista popular en el sentido de que el sufrimiento humano es autoinfligido, y que la justicia normalmente había que esperarla en esta vida.[84] No cabe duda de que sobre la base de la observación

empírica los hebreos tenían razón al sostener la operación de causa y efecto, puesto que es un hecho simple que el grueso del sufrimiento humano, usando esa palabra en su sentido más amplio, estrictamente es producto de la relación entre el hombre y su ambiente. Por otra parte, esto no constituye una elevación de la secuencia causa-efecto al estatus de una doctrina oficial en Israel, puesto que el monismo de los hebreos en último análisis relaciona la incidencia de todos los fenómenos con Dios solamente. Aunque con frecuencia se suponía que la conducta del justo era precursora de la bendición divina en la forma de beneficios morales y materiales, se reconocía también que la naturaleza de la vida en sociedad era tal que ocasionalmente el inocente podría verse involucrado en la suerte de los culpables, y que periódicamente la maldad florecía sin contratiempos (cf. Sal. 37:1ss; 49:5ss.; 73:3ss.; Jer. 12:1.; 31:29s.; Hab. 1:13s.).

La expectación general de que la justicia triunfaría en esta vida se basaba en primer lugar en la convicción de que el mundo estaba sostenido por un orden moral y divino, y en segundo lugar, que en ausencia de una doctrina de la inmortalidad, si tal justicia había de ser una realidad tenía que ser ejecutada en esta vida. Sin embargo, en este segundo aspecto, debe notarse que el Antiguo Testamento en ninguna parte presenta una doctrina de la retribución rígidamente determinista. Todo lo que un hombre puede hacer ante el mal desenfrenado y sin obstáculos es confiar en la misericordia divina, y esperar que el poder de Dios triunfe sobre la maldad.

Sin embargo, el punto de vista popular en cuanto a los problemas teológicos casi siempre es diferente en cosas importantes del contenido en las fuentes autoritativas, y en este caso, los hombres argumentan a partir del hecho de que, puesto que el pecado es seguido por el sufrimiento, éste es necesariamente resultado de un pecado precedente, posición a la que se aferraron los amigos de Job. Aunque es verdad que Job es un pecador según las normas divinas, el prólogo procura dejar en claro la justicia desinteresada del héroe desde su comienzo mismo. Al poner el punto de vista popular en boca de sus amigos, el autor permite que Job lo critique con relativa impunidad, puesto que los hechos del caso, conocidos por el lector, muestran que es un tanto deficiente. En relación con esto mismo, puede ser que otros ideales muy apreciados también fueran sometidos a crítica. Uno de ellos era el concepto reinante en cuanto a la sabiduría, que, si las enseñanzas de los sabios hebreos han sido interpretadas correctamente, garantiza al justo y prudente la prosperidad en la vida. Si tal hombre, habiendo logrado el éxito, repentinamente es privado de todas sus bendiciones, mientras

sigue siendo justo, se podría inferir que quizás hay una deficiencia radical en el concepto de sabiduría según se lo interpretaba comúnmente. Posiblemente con esto en vista es que el autor, en su Himno a la Sabiduría en el capítulo 28, relaciona la idea de sabiduría con problemas metafísicos, y no con los sucesos de la práctica cotidiana.

Otra crítica importante del pensamiento y de la vida hebrea según la suministra Job, le parece al presente escritor, está relacionada con los conceptos organizacionales de los antiguos patriarcas. Esta estructura social dominaba el mundo antiguo, y todavía sobrevive en varios países en diversas formas un tanto modificadas. Job sigue las normas usuales de cortesía permitiendo que sus mayores hablen primero sobre los problemas que están delante de ellos, pero luego se aparta completamente de la tradición dejando que un joven, que en ningún caso podía tener una opinión propia, o que debía haberse hecho eco de las de quienes eran mejores que él, expresara opiniones que, por la naturaleza misma de su lenguaje, han sido considerados por los críticos como sospechosos de haber sido interpolados por una mano tardía.

Budde estaba en lo correcto al argumentar en favor de la originalidad de estos discursos, porque constituyen un desafío directo a las opiniones de los amigos de Job y a la estructura social que permitía que las personas de edad creyesen que entendían los profundos misterios de la existencia.[85] Al señalar esta deficiencia, y al repudiar la generalmente aceptada relación entre la grandeza humana y la sabiduría, el autor de Job presenta la primera crítica directa y explícita al sistema patriarcal en el Antiguo Testamento. Aunque los argumentos de Eliú fueron rechazados por Dios (Job 42:7), ello ocurrió debido a que eran demasiado restringidos en perspectiva y no porque fueran simplemente falsos. Esta situación explica la "solución" aparentemente insatisfactoria del problema del sufrimiento de los justos, porque solamente cuando Job ha confrontado a Dios es que sus dudas se disipan. Su apreciación de la vastedad del poder divino como resultado de su encuentro fue acompañado por la comprensión de que realmente su problema no necesitaba una respuesta. En todo caso, se le recuerda que hay muchos misterios que están lejos del poder de penetración de la mente humana, y que aun cuando se hubiera presentado una respuesta, su naturaleza muy probablemente hubiera trascendido la comprensión de los mortales.

Aunque Job repudia los puntos de vista de sus amigos, parece haber sentido que su perspectiva general debiera en algún sentido haber tenido razón, y esto

explica gran parte de los conflictos internos que Job obviamente experimentó. La investigación moderna de la medicina psicosomática ha mostrado el efecto altamente dañino que los conflictos mentales subconscientes pueden tener sobre el cuerpo y la mente por igual, y es quizás en esta conexión que debieran ser evaluados los síntomas físicos de los pacientes.[86] El libro de Job no es tanto una teodicea, una justificación de los caminos divinos en sus tratos con la humanidad, como un examen de la naturaleza intrínseca del hombre mismo. Revela algo sorprendentemente moderno en sus implicaciones, a saber, que prácticamente no hay sufrimiento que pueda ser llamado exclusivamente físico, y ciertamente muy poco que sea específicamente mental o espiritual.

El sufrimiento involucra toda la personalidad de un modo que nunca fue apreciado por los entusiastas defensores del dualismo cartesiano, y Job muestra claramente que el hombre es una personalidad, y no solamente una extensión física con algunos aspectos más bien mal definidos relacionados con ella. Las características sintomáticas del paciente señalan una clara perturbación dentro de su personalidad, y una evidente falta de integración que necesitaba lo que Barton llamó "una experiencia de Dios de primera mano" como su remedio específico.[87]

Considerando el hecho de que hay tanto sufrimiento entre los seres humanos, una buena cantidad del cual es enteramente innecesario y puesto que es tan frecuente que bajo estas condiciones es que se manifiesta la verdadera personalidad del individuo, las implicaciones pastorales y evangelísticas de tal situación son realmente obvias. De la experiencia religiosa que pasó Job vino el beneficio supremo de una personalidad madurada, y uno de los grandes méritos del libro es su insistencia en que la experiencia del sufrimiento, en una u otra forma, es necesario para la maduración espiritual. Al fin es solamente cuando el hombre experimenta una profundización consciente de su relación con Dios que los poderes terapéuticos del Ser divino pueden comenzar a operar efectivamente dentro de la personalidad.

Job no se entrega a tratar de responder el problema del sufrimiento, sino en cambio, muestra que aun un justo puede utilizar una experiencia, como la que pasó este héroe, para alcanzar nuevas alturas de madurez emocional y espiritual. Obviamente, nadie puede estar exento del sufrimiento, porque donde hay hombres siempre habrá conflictos emocionales y mentales, con los correspondientes efectos adversos. El ejemplar supremo de un justo sufriente es el Señor Jesucristo, que ni explicó ni desechó el sufrimiento, pero en cambio lo absorbió en

su propia experiencia espiritual, y por medio de su comunión con Dios alcanzó lo que Rowley ha felizmente denominado "el sacar provecho del sufrimiento," lo cual ha sido de incalulable valor para la humanidad que vivió después de él.[88]

Literatura Suplementaria

Ellison, H. L. *From Tragedy to Triumph.* 1958.
Green, W. H. *The Argument of the Book of Job Unfolded.* 1881.
Jung, C. G. *Antwort auf Hiob.* 1952.
Larcher, C. *Le livre de Job.* 1950.
Möller, H. *Sinn und Aufbau des Buches Hiob.* 1955.
Patterson, C. H. *The Philosophy of the Old Testament.* 1953.
Robinson, H. Wheeler. *The Cross of Job.* 1955.
Robinson, T. H. *Job and His Friends.* 1954.
Sanith, N. H. *The Book of Job.* 1945.
Stewart, J. *The Message of Job.* 1960.
Sutcliffe, E. F. *Providence and Suffering in the Old and New Testaments.* 1955.
Watson, R. A. *The Book of Job.* 1899.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: DUODECIMA PARTE. CAPITULO V.
EL LIBRO DE JOB

[1] En cuanto a referencias, véase S. Terrien, *IB*, III, p. 877n. Para una reseña completa sobre la literatura acerca del Libro de Job hasta el año 1953, véase C. Kuhl, *Theologische Rundschau*, XXII (1953), pp. 163ss., 257ss.

[2] Cf. G. Baur, *Theologische Studien und Kritiken*, XXIX (1856), pp. 583ss.

[3] Cf. T. K. Cheyne, *Job and Solomon or the Wisdom of the OT* (1887), p. 112.

[4] O. Vilmar, *Zum Verständnis Goethes* (1860), p. 83.

[5] *PIOT*, pp. 683s.

[6] Según sugieren, por ejemplo, H. M. Kallen, *The Book of Job as a Greek Tragedy Restored* (1916); K. Fries, *Das philosophische Gespräch von Hiob bis Plato* (1904); B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel* (1888), II, p. 351; J. Neyrand, *Études*, LIX (1922–24), pp. 129ss. Cf. M. H. Pope, *IDB*, II, pp. 916s. Teodoro de Mopsuestia fue el primero en sugerir la dependencia del drama griego, punto de vista que fue repudiado por el Concilio de Constantinopla; cf. *PG*, LXVI, cols. 697s.

[7] Cf. E. ben Yehuda, *JPOS*, I (1921), pp. 113ss.; R. H. Pfeiffer, *ZAW*, XLIV (1926), pp. 13ss; *PIOT*, pp. 683s; P. Dhorme, *Le livre de Job* (1926), p. lxxxix n. 7.

[8] Cf. W. G. Lambert y O. R. Gurney, *Anatolian Studies*, IV (1954), pp. 65ss.

[9] C. L. Feinberg, *Bibliotheca Sacra*, CIII (1946), pp. 283ss.

[10] W. F. Albright, *VT* supl. vol. III (1955), p. 14.

[11] W. von Soden, *ZDMG*, LXXXIX (1935), pp. 164ss., había argumentado que tal cuestionamiento de las ideas religiosas vino como resultado de la destitución de la antigua dinastía babilónica por los kasitas, *ca.* 1550 A. C.

[12] Cf. S. H. Langdon, *Babyloniaca*, VII (1923), pp. 131ss.; R. J. Williams, *JCS*, VI (1952), pp. 4ss.; *ANET*, pp. 434ss.

[13] J. A. Craig, *Assyrian and Babylonian Religious Texts* (1895), I, pp. 44ss.

[14] J. Ebeling en H. Gressmann (ed.), *Altorientalische Texte zum AT* (1926), pp. 287ss.

[15] B. Landsberger, *ZA*, XLIII (1936), pp. 32ss. En cuanto a la literatura, véase W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, p. 68.

[16] J. Nougayrol, *RB*, LIX (1952), pp. 239ss. Cf. R. J. Williams, *Canadian Journal of Theology*, II (1956), pp. 14s.

[17] *IAAM*, p. 208.

[18] Cf. A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage* (1909); A. Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, pp. 92ss.; *ANET*, pp. 441ss.

[19] A. Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, pp. 86ss.; R. Faulkner, *JEA*, XLII (1956), pp. 21ss.; *ANET*, pp. 405ss.; *DOTT*, pp. 162ss.

[20] Cf. A. H. Gardiner, *JEA*, IX (1923), pp. 5ss.; A. Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, pp. 116ss.; T. E. Peet, *A Comparative Study of the Literature of Egypt, Palestine and Mesopotamia* (1931), pp. 112ss.; *ANET*, pp. 407ss.

[21] A. Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, pp. 72ss.; *ANET*, pp. 418s.

[22] Cf. T. W. Thacker, *DOTT*, p. 163.

[23] *FSAC*, p. 331.

[24] *DOTT*, p. 97.

[25] W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, p. 27.

[26] Cf. P. Volz, *Hiob und Weisheit* (1921), pp. 8s.; P. Bertie, *Le poème de Job* (1929), p. 54; E. G. Kraeling, *The Book of the Ways of God* (1939), pp. 187s. Cf. A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, pp. 691s.

[27] S. Terrien, *IB*, III, p. 879.

[28] *FSAC*, p. 331. Cf. W. F. Albright, *JPOS*, VIII (1928), p. 239. *JAOS*, LXXIV (1954), pp. 227ss.; *BHI*, pp. 70s.

[29] M. H. Pope, *IDB*, II, p. 911. En cuanto al punto de vista en el sentido de que el autor vivió en un asentamiento hebreo del siglo sexto en Arabia, véase A. Guillaume en F. F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfillment* (1963), pp. 106ss.

[30] *AJ*, I, 6, 4.

[31] En cuanto a ésta, véase R. K. Harrison, *IDB*, I, p. 850. Para observaciones anteriores, véase G. N. Munch, *Die Zaraath (Lepra) der Hebräischen Bibel* (1893), p. 143; A. Macalister, *HDB*, III, pp. 329ss.; E. W. G. Masterman, *P. E. F. Quarterly Statement* (1918), I, p. 168; C. J. Ball, *The Book of Job* (1922) p. 114; S. Terrien, *IB*, III, p. 920.

[32] Cf. V. E. Reichert, *The Book of Job* (1946), p. xx.

[33] M. H. Pope, *IDB*, IT, 920.

[34] S. Terrien, *IB*, III, pp. 878, 892.

[35] *The Poem of Job* (1947), p. 71.

[36] K. Budde, *Beiträge zur Kritik des Buches Hiob* (1876), pp. 132s.

[37] Para una lista detallada, véase G. A. Barton, *JBL*, XXX (1911), pp. 66ss.; A. Regnier, *RB*, XXXIII (1924), pp. 186s.

[38] B. Kennicott, *Vetus Testamentum Hebraicum* (1780), II; *Dissertatio Generalis,* p. 155; *Remarks on Select Passages in the Old Testament* (1787), pp. 169ss. M. H. Stuhlmann, *Das Buch Hiob* (1804). E. Reuss, *Job en la Sainte Bible* (1878), VI; *Vortrag über das Buch Hiob* (1888).

[39] G. Bickell, *Das Buch Hiob* (1894). B. Duhm, *Das Buch Hiob* (1897), G. A. Barton, *JBL,* XXX (1911), pp. 66ss.

[40] G. Hoffmann, *Hiob* (1891). L. Laue, *Die Komposition des Buches Hiob* (1895).

[41] P. Dhorme, *Le livre de Job* (1926); M. Buttenwieser, *The Book of Job* (1922).

[42] J. Grill, *Zur Kritik der Komposition des Buches Hiob* (1890). G. L. Studer, *Das Buch Hiob* (1881). T. K. Cheyne, *EB* II, col. 2476. F. Baumgärtel, *Der Hiobdialog* (1933). E. G. Kraeling, *The Book of the Ways of God* (1939).

[43] B. Dhum, *Das Buch Hiob,* p. 134; C. Steuernagel, *Einleitung in das AT,* p. 698; S. R. Driver y G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job* (1921), I, p. xxxviii; O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT,* p. 508; A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque,* p. 680; *OTFD,* p. 290.

[44] R. H. Pfeiffer, *Le problème du livre de Job* p. 14; *PIOT,* p. 672; S. Terrien, *IB,* III, p. 888.

[45] P. Dhorme, *Le livre de Job,* p. lxxvi.

[46] P. Scherer, *IB,* III, p. 1100.

[47] ודרך לחוו קלות(28:26b); תחת נל-השמים (28:24).

[48] Cf. W. A. Irwin, *Journal of Religion,* XVII (1937), pp. 37ss.

[49] K. Budde, *Beiträge zur Kritik des Buches Hiob,* pp. 65ss.

[50] Cf. J. H. Raven, *OT Introduction* (1906), p. 278; C. H. Cornill, *Introduction to the Canonical Books of the OT* (1907), pp. 425ss.; M. Thilo, *Das Buch Hiob* (1925), pp. 135ss.; P. Szczygiel, *Das Buch Hiob* (1931), p. 22; L. Dennefield, *RB,* XLVIII (1939), pp. 163ss.; *YIOT,* pp. 329s. R. H. Pfeiffer, *Le probléme du livre de Job,* pp. 13s., apoya la posición de Budde y Cornill en 1915, pero la abandona posteriormente sobre bases teológicas. Cf. R. H. Pfeiffer, *ZAW,* XLIV (1926), pp. 23s.; *PIOT,* p. 673.

[51] Cf. S. R. Driver y G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job,* I, pp. xlii ss.

[52] *YIOT,* pp. 329s.

[53] S. Terrien, *IB,* III, p. 891.

[54] *PIOT,* p. 673.

[55] Cf. G. L. Studer, *Das Buch Hiob,* pp. 137ss.; T. K. Cheyne, *EB,* II, cols. 2480s., *Job and Solomon* (1887), pp. 66ss.; P. Volz, *Hiob und Weisheit,* pp. 84ss.; P. Bertie, *Le poème de Job* (1929), pp. 48ss.; F. Baumgärtel, *Der Hiobdialog,* p. 1; L. Finkelstein, *The Pharisees,* I, p. 234; E. G. Kraeling, *The Book of the Ways of God,* pp. 143ss.

[56] *PIOT,* p. 674.

[57] Cf. P. Dhorme, *Le livre de Job,* pp. lxxi ss.; A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive,* pp. 677ss.; *OFTD,* pp. 290s.; S. Terrien, *IB,* III, pp. 891s. En cuanto a la relación entre Job 38 y la antigua sabiduría egipcia, véase G. von Rad, *VT* supl. vol. III (1955), pp. 293ss.

[58] Cf. K. Fullerton, *ZAW,* XLII (1924), pp. 116ss.; E. König, *Das Buch Hiob* (1929), pp. 3ss.; L. Finkelstein, *The Pharisees,* I, p. 235; S. Spiegel, *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (1945), pp. 323ss.

[59] Cf. J. Wellahusen, *Jahrbücher für deutsche Theologie,* XVI (1871), pp. 555ss.; K. Budde, *Deiträge zur Kritik des Buches Hiob,* pp. 29ss., *Das Buch Hiob,* pp. xiii ss.; T. K. Cheyne, *Job and Solomon,* pp. 66ss.; M. Vernes, *Revue de l'Histoire des Religions,* I (1880), pp. 232ss.; B. Duhm, *Das Buch Hiob,* pp. vii ss.; D. B. Macdonald, *JBL,* XIV (1895), pp. 63ss., *AJSL,* XIV (1898), pp. 137ss.; P. Volz, *Hiob und Weisheit,* p. 16; *IBOT,* pp. 171ss.; J. Lindblom, *La composition du livre de Job* (1945), pp. 30ss.; A. Weiser, *Einleitung in das AT,* p. 214, *Das Buch Hiob* (1951), p. 7.

[60] Cf. L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament* (1914), II, pp. 98s.; K. Kautzsch, *Das sogenannte Volksbuch von Hiob* (1900), pp. 3ss.

[61] T. K. Cheyne, *EB,* II, col. 2469; J. Meinhold, *Einführung in das AT* (s. f.), pp. 277ss. C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das AT* (1912), p. 694; P. Dhorme, *Le livre de Job,* pp. lvii ss.; J. E. McFadyen, *An Introduction to the OT,* pp. 274ss.; *ETOT,* pp. 456s.; G. Hölscher, *Das Buch Hiob* (ed. de 1952), pp. 1ss.; M. Buttenwieser, *The Book of Job,* pp. 24ss.

[62] Siguiendo a R. Simon (1685) y a A. Schultens (1737). Cf. B. D. Eerdmans, *Studies in Job* (1939), pp. 17ss.; W. B. Stevenson, *The Poem of Job,* pp. 73ss.; y con considerable vacilación, E. G. Kraeling, *The Book of the Ways of God,* pp. 179ss.

[63] *PIOT,* p. 669.

[64] Cf. K. A. Kitchen, *Tyndale House Bulletin,* No. 5-6 (1960), pp. 13s.

[65] S. Terrien, *IB,* III, p. 886.

[66] K. Kautzsch, *Das sogenannte Volksbuch von Hiob,* pp. 24ss., 40ss. P. Dhorme, *Le livre de Job,* pp. lxv ss.

[67] Cf. F. Delitzsch, *Das Buch Hiob* (1902), pp. 13, 72, 125ss.

[68] C. H. Gordon, *Christianity Today,* IV, No. 4 (1959), p. 132.

[69] Cf. *IOTT,* pp. 72s.

[70] M. H. Pope, *IDB,* II, p. 922.

71 A. Musil, *Arabia Petraea* (1908), II, pp. 337ss.

72 *UL*, pp. 84ss.; cf. pp. 66ss.

73 E. g. J. D. Michaelis, *Einleitung in das AT* (1787), I, secc. xii; G. W. Hazelton, *Bibliotheca Sacra*, LXXI (1914), pp. 573ss.; F.A. Lambert, *Das Buch Hiob* (1919), p. 22.

74 Cf. J. G. Eichorn, *Einleitung in das AT* (ed. de 1824), pp. 375s. En cuanto a la opinión en el sentido de que Moisés y Job eran contemporáneos, véase H. Torczyner (N. H. Tur-Sinai) en M. Soluweiczik (ed.), *Vom Buch das tausend Jahre wuchs* (1932), pp. 148ss., reimpreso de *Monattschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LX (1925), pp. 236ss. Cf. N. H. Tur-Sinai (H. Torczyner), *The Book of Job: A New Commentary* (1957), pp. lxviii-lxix.

75 *PIOT*, p. 676. Gregorio Nacienceno postula una fecha en la edad salomónica; en la era moderna esto fue seguido por H. A. C. Hävernick, *Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in AT* (1849), III; C. F. Keil, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Schriften des AT* (1853); K. Schlottmann, *Das Buch Hiob* (1851); F.Delitzsch, *Das Buch Hiob* (1864); E. J. Young, *Introduction to the OT* (1949). Hengstenberg, *Das Buch Hiob* (1870), I, p. 62, y Prat, *Dictionnaire de la Bible* (1903), III, col. 1567, presentó una fecha anterior al siglo octavo. Muchos críticos del siglo diecinueve apoyan un período de composición en algún punto dentro del siglo séptimo A. C., e.g. J. G. Stickel, *Das Buch Hiob* (1842); Th. Nöldeke, *Die Alttestamentliche Literatur* (1868); E. Riehm, *Einleitung in das AT* (1890), III; W. W. von Baudissin, *Einleitung in das AT* (1901); R. H. Pfeiffer, *Le problème du livre de Job* (1915). N. Schlogl, *Das Buch Hiob* (1916). Stickel, *Das Buch Hiob* (1842), p. 261; S. Davidson, *Introduction to the OT* (1863):, II, pp. 195s; y F. Bleek, *Introduction to the OT* (1894), II, p. 286, lo fechó en el siglo séptimo. König, *Das Buch Hiob* (1929), pp. 495s.; Gunkel, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1912), III, cols. 47s.; y J. E. Steinmueller, *A Companion to Scripture Studies* (1944), II, p. 165, puso el libro más específicamente durante el período de Jeremías. Pfeiffer (*PIOT*, pp. 675ss.) da como fecha un período no anterior al siglo sexto A. C. para el prólogo y el epílogo, y una fecha entre 700 y 200 A. C. para la sección poética. La obra fue puesta a fines de la monarquía y a principios del exilio por E. C. S. Gibson, *The Book of Job* (1899), p. xxii y N. H. Tur Sinai, *The Book of Job: A New Commentary*, pp. xxxvi-xxxvii. A. B. Davidson, *The Book of Job* (1884), p. lxvii; y T. K. Cheyne, *Job and Solomon*, p. 74, pone la composición en su forma final en el período del exilio propiamente, aunque Cheyne redujo la fecha al período persa, *EB*, II, cols. 2385ss. Gautier, *Introduction à l'Ancient Testament* (1914), II, p. 120; Naish, *The Expositor*, III (1925), pp. 34ss., 94ss.; y Driver (*DILOT*, p. 431) asignan el libro al período final de la cautividad o al principio del período post-exílico. En general se puede decir que muchos críticos han favorecido una fecha post-exílica, por ejemplo, H. Holzman en B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel* (1888), II, pp. 351s.; K. Budde, *Das Buch Hiob*, p. liii; B. Dhum, *Das Buch Hiob* (1897), p. ix; C. Steuernagel, *Einleitung in das AT* (1912), p. 710; R. H. Strahan, *The Book of Job* (1913), pp. 18s.; G. F. Moore, *The Literature of the OT* (1913), p. 248; J. A. Bewer, *The Literature of the OT* (1922), p. 317; P. Dhorme, *Le livre de Job*, p. cxxxv; C. F. Kent, *The Growth and Contents of the OT* (1926), p. 291; H. Creelman, *Introduction to the OT* (1927), p. 239; J. E. McFadyen, *Introduction to the OT* (ed. de 1932), p. 319; G. Hölscher, *Das Buch Hiob* (1937), p. 7; L. Finkelstein, *The Pharisees*, I, p. 231; L. Bigot en *Dictionnaire de Théologie Catholique* (ed. por A. Vacant, 1947), VIII, 1483; A. Lods, *La Bible du Centenaire* (1947), III, p. xiii, e *Histoire de la Littérature hébraïque et juive*, pp. 688s.; H. Junker, *Das Buch Hiob* (1951), p. 7;A. Weiser, *Das Buch Job* (ed. de 1956), p. 13; y *Einleitung in das AT* (ed. de 1957), p. 236. Estas fechas varían desde una en el siglo quinto A. C. hasta la fecha en el siglo segundo sugerida por C. Siegfried, *JE*, VII, p. 197, sobre la base de que Job 15:20ss. posiblemente haya aludido a Alejandro Janeo. La amplia gama de fechas estimadas indica la dificultad inherente al problema, particularmente cuando se divide el libro en fragmentos de diversas proveniencias. Albright, *FSAC*, p. 331 y en *JBL*, LXI (1942), pp. 123s., ha atribuido al siglo sexto o quinto A. C. la composición del libro, aunque considera que la fecha del personaje mismo corresponde a la primera mitad del segundo milenio A. C., *VT* supl. vol. III (1955), p. 13 n. 3.

76 J. G. von Herder, *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782–83), I, pp. 101ss.; F. M. A. Voltaire, *Dictionnaire philosophique* (1816), IX, 299; E. Renan, *Le livre de Job*, (1865), p. xxvii; *PIOT*, pp. 687ss.

77 Cf. F. H. Foster, *AJSL*, XLIX (1932), pp. 21ss.

78 F. Delitzsch, *Das Buch Hiob*, pp. 125ss.; cf. P. Dhorme, *Le livre de Job*, pp. cxlss.

79 S. Terrien, *IB*, III, p. 892.

80 *PIOT*, pp. 686s.

81 N. H. Tur-Sinai, *The Book of Job, A New Commentary*, pp. xxx ss.

82 H. H. Rowley, *The Book of Job and Its Meaning* (1958), pp. 194s.

83 Cf. W. B. Stevenson, *The Poem of Job*, pp. 34ss., que atribuye los sufrimientos de Job a una persecusión (pp. 31ss.).

84 *DILOT*, pp. 409s.

85 K. Budde, *Das Buch Hiob*, pp. xlv ss.

86 Cf. R. K. Harrison, *EQ*, XXV (1953), pp. 18ss.

87 G. A. Barton, *JBL*, XXX (1911), p. 67.

88 H. H. Rowley, *BRJL*, XLI (1958), p. 207.

DECIMOTERCERA PARTE

LOS ESCRITOS SAGRADOS (II)

LOS MEGILOT

La tercera división del canon hebreo de las Escrituras—los Escritos Sagrados o Hagiógrafa—contiene escritos de de un carácter muy diverso. Aunque muchos críticos han planteado dudas acerca de la inclusión en la Hagiógrafa de composiones tales como el Cantar de Salomón, parece claramente cierto que su incorporación en esta sección del canon era una indicación del hecho de que los libros afectados reflejan una tradición de "escrito sagrado," ya sea como composición nativa o debido a su dependencia de auténticas fuentes religiosas o históricas anteriores.

I. CANTARES O EL CANTAR DE SALOMON

A. PROBLEMAS DE PATERNIDAD LITERARIA Y FECHA

El Cantar de Salomón es uno de los cinco Megillot, los cinco rollos que los judíos leían en diversas festividades: Cantares (Pascua), Rut (Pentecostés), Eclesiastés (Tabernáculos), Ester (Purim), y Lamentaciones (aniversario de la destrucción de Jerusalén). Normalmente, Cantares va detrás de Job en la Biblia hebrea. Su título en hebreo es שִׁיר הַשִּׁירִים, "El Cantar de los Cantares," título superlativo que denota el mejor o el más excelente de los cantares. La LXX tradujo el título Ἆσμα Ἀσμάτων y lo puso después de Eclesiastés, posición adoptada tanto en las Biblias protestantes como católico romanas. La Vulgata lo intituló *Canticum Canticorum,* de donde viene uno de los títulos que se le dan en inglés "*Canticles*" y el título en castellano "El Cantar de los Cantares."

La única evidencia para atribuir la obra a Salomón aparece en el título, donde, como en otros casos, la partícula atributiva puede significar, "a," "para," "respecto a" y "a la manera de," así como puede indicar directamente al autor, de modo que la evidencia es un tanto ambigua. El nombre de Salomón aparece seis veces en la composición (1:5; 3:7, 9, 11; 8:11, 12), de las cuales el primer texto y los dos últimos aluden a la gran riqueza de Salomón, mientras las alusiones del capítulo tres probablemente se refieran al Salomón histórico. En otros tres casos en que se incluye un rey (Cnt. 1:4, 12; 7:6) probablemente se esté pensando en Salomón también, y aunque él era el personaje principal en gran parte del poema, en realidad no se le acredita ningunos de los dichos. Puede también ser que la asignación a Salomón esté basada en sus habilidades como compositor lírico (1 R. 4:32), de lo cual el Cantar podría ser el ejemplo supremo.

La opinión talmúdica (*Bab. Bath.* 15*a*) atribuye esta composición a Ezequías y a sus hombres, reflejando las actividades de este grupo respecto de otros materiales salomónicos también (cf. Pr. 25:1). Favorece una composición durante el tiempo de Salomón o poco después el hecho de que la obra habla de diversos lugares a través de Palestina como si todavía perteneciesen a uno y el mismo reino, como Jerusalén, Carmelo, Sarón, Líbano, Engadí y otros semejantes. Sin embargo, se podría explicar la diversidad suponiendo, como lo hacen Pfeiffer y otros, que el libro se basa en rústicas canciones de pastores y campesinos que se

oían en las fiestas de bodas.[1] Cantares muestra un íntimo conocimiento de animales y plantas exóticas, mencionándose más de veinte de estas especies. Considerando el hecho de que Salomón introdujo caballos desde Egipto (1 R. 10:28), la referencia de Cantares 1:9 que compara al esposo con un caballo uncido a los carros de Faraón podría realmente ser una referencia al rey mismo.

La mayoría de los autores modernos han repudiado la tradición de una composición salomónica, en parte sobre la base del lenguaje, pero también por la consideración del escenario. Hay una cantidad de formas arameas en el libro, incluyendo el uso uniforme de la partícula שׁ en lugar de אשר como pronombre relativo,[2] así como palabras que parecen haber sido originalmente persas o griegas.[3] Estas palabras prestadas podrían indicar el período persa para la fecha de composición, o simplemente podrían indicar que hubo alguna actividad editorial por parte de algún escriba de un período posterior.

Los nombres de las diversas sustancias y plantas exóticas no militan necesariamente contra su composición a fines del período salomónico o a principios del período post-salomónico, puesto que las caravanas de comerciantes habían estado visitando Egipto y Palestina desde el norte de la India desde hacía muchos siglos, y el comercio en el Cercano Oriente en los comienzos de la monarquía estaba controlado virtualmente por Salomón mismo.[4] Estos contactos comerciales aparecen en los paralelos en sánscrito en relación con algunas sustancias mencionadas en Cantares, como por ejemplo, el nardo (sánscrito *naladu*) y artículos teñidos en púrpura (sánscrito *ragaman*). Aun el supuesto helenismo de 3:9 ("palanquín") bien podría haber venido directamente del sánscrito *paryanka,* posibilidad que Driver no excluye completamente.[5] Sin embargo, las formas arameas no pueden arrojar luz alguna sobre las cuestiones de paternidad literaria, puesto que aparecen en diversas composiciones del Antiguo Testamento de diversos orígenes y fechas. Además, la influencia del arameo podría ser tan solo una cuestión de dialecto regional y nada más si es que, como algunos autores suponen, parte de la obra tuvo su origen en cánticos diversos del norte, de Israel, donde parece que el arameo constituía un factor lingüístico importante.

En lo que respecta a lugares, se han considerado diversas localidades del norte y del sur como posibles. Los sitios del norte incluyen Damasco, Sarón, Carmelo, Líbano, Hermón, mientras en Transjordania es posible identificar Hesbón y Galaad con alguna certeza, y en el sur se reconoce a Jerusalén y Engadí que se mencionan por nombre. Ciertas alusiones a "Sarón" y "Sion" (cf. Cnt. 2:1, 7; 3:5,

10s.; 5:8, 16) son probablemente de carácter literario o idiomático y no específicamente geográficas. Mientras algunas secciones de la obra presuponen un medio rural, quizás en el norte, por lo menos una sección parece tener como escenario un lugar urbano, como Jerusalén (Cnt. 3:6ss.).

La mención de Tirsa en Cantares 6:4 como paralela a Jerusalén parece indicar que una sección en particular fue compuesta en un período anterior al tiempo de Omri (885/84–874/73 A. C.), que construyó Samaria como su capital para reemplazar a Tirsa, que era la principal ciudad del reino del norte a principios del siglo noveno A. C. Tal referencia podría quizás aludir al encanto de Tirsa, o alternativamente pudo haberse mencionado la capital de tiempos previos en un esfuerzo por evitar el uso del nombre Samaria por parte de judíos posteriores. Si en realidad esto se adoptó como un artificio editorial, se sumaría a la oscuridad de la situación al emplear un nombre histórico arcaico cuya significación probablemente se había disipado con el paso del tiempo, de modo que la referencia específica, así como el contexto general, parecería señalar la capital del reino del norte como paralela a Jerusalén en el sur. Asumiendo que el libro deba ser considerado una unidad en su forma presente, debe aceptarse que Salomón siguió a su novia hacia el norte de la tierra lo que por cierto de ningún modo es imposible. Si se considera el libro como una antología poética, el pasaje en cuestión podría haberse originado en Samaria o cerca de ella.

Aunque Salomón tenía fama de estar familiarizado con la flora y fauna de su tierra, hay dudas en cuanto a si él habría compuesto una lírica que en el fondo muestra tan extensamente ese tema. Además, los sentimientos expresados en los poemas son relativamente sencillos, y como tal podría aparecer fuera de armonía con el carácter de Salomón como un déspota licencioso y caprichoso. En último análisis fue sólo la asignación de la obra a Salomón la que posiblemente aseguró a Cantares un lugar en el Canon en el supuesto Concilio de Jamnia, cuando, según la tradición, Rabbí Aqiba pronunció su famosa sentencia después de alguna discusión: "Porque en todo el mundo nada hay que iguale el día en que el Cantar de los Cantares fue dado a Israel, por que todos los Escritos son santos, pero el Cantar de los Cantares es Santísimo."[6] El hecho de que tal declaración pudiera sobrevivir indica que en los días del Rabbí Aqiba había claras dudas acerca de la proveniencia y calidad de la composición.

Aunque la obra en su estado presente parece estar basada en una colección de poemas de amor de origen más bien incierto, tiene claras indicaciones de unidad

literaria. Como Rowley ha observado, las repeticiones que hay en el libro señalan la actividad de una sola mano, mientras hay además una unidad mucho mayor en el estilo y tema de la que hubiera habido en el caso de una colección de diversos temas líricos, de diferentes autores, y de épocas muy apartadas entre sí.[7] En consecuencia, parece que los esfuerzos de algunos críticos como Oesterley por dividir el libro en poco menos de treinta poemas diferentes difícilmente concuerda con el carácter de la obra en su estado presente.[8]

Parte del material puede ser genuinamente salomónico, aunque las secciones que se refieren a una localización en el norte pudieran no serlo. Si la obra como un todo no fue compuesta realmente en el período salomónico, fecha que pocas autoridades modernas aceptan,[9] la redacción final del libro bien pudo haber ocurrido en el período inmediatamente anterior al exilio. Considerando las evidencias de un intercambio cultural y comercial entre la India, Canaán, Jonia y Egipto en la era salomónica, parece no haber razones válidas para postular una fecha de composición tan tardía como el año 300 A. C.

B. INTERPRETACION DEL LIBRO

Pocos libros del Antiguo Testamento han sufrido una más amplia variedad de interpretaciones que el Cantar de los Cantares. La ausencia de temas específicamente religiosos se ha combinado con la lírica erótica y la vaguedad de cualquier trama para que la obra suministre a los estudiosos una base casi ilimitada para la especulación. Aparte de la interpretación puramente erótica, los autores han adoptado unos cuatro o cinco acercamientos a través de los siglos en un esfuerzo por dar una explicación razonable de la composición.

1. *Alegórica.* Los rabinos y los padres de la iglesia solucionaron las dificultades relacionadas con la aceptación de un grupo de poemas de amor en el canon de la Escritura interpretando el libro en forma alegórica, actitud que todavía encuentra el favor de los judíos ortodoxos y entre los estudiosos católico romanos. Se encuentran vestigios de este método en la Mishnah[10] y en el Talmud,[11] mientras el targum de Cantares lo interpreta en función del amor de la gracia de Dios para con su pueblo, según se manifiesta en la historia hebrea.[12] Este punto de vista ha sido revivido en los tiempos modernos por algunos autores europeos, pero no ha conseguido muchos adeptos.[13]

Los alegoristas cristianos, siguiendo la tradición del Nuevo Testamento (cf. Jn. 3:29; Ef. 5:22ss.; Ap. 18:23ss.) alteran el patrón de los judíos al punto de hacer que la esposa sea la Iglesia, tendencia representada en los títulos de la AV (en inglés) y en las notas de algunas Biblias castellanas, y que ha sido favorecida ocasionalmente en los tiempos modernos.[14] Pocos autores patrísticos han alcanzado la virtuosidad de Orígenes como intérprete alegórico de Cantares, y fue seguido por Jerónimo, Atanasio, Agustín y otros en sus especulaciones. Algunos autores medievales ven en la obra algunas referencias a la virgen María,[15] mientras el autor antipapista, Cocceius lo interpreta como una historia profética de la Iglesia que culmina en la Reforma.[16]

Como en toda interpretación alegórica su principal inconveniencia es la subjetividad esencial del método. Quizás lo más aceptable sería la opinión en el sentido de que el libro alberga un *double entendre,* en que el tema del amor humano se compenetra de un concepto místico de un orden mucho más profundo,[17] entendimiento que es muy diferente del alegorismo de intérpretes judíos y cristianos primitivos. Una objeción fundamental al método alegórico, basada en otros textos del Antiguo Testamento (cf. Ez. 16:3ss.; 23:2ss.; Os. 1-3), es que cuando se emplea alegóricamente la relación hombre-mujer, ello se indica claramente, mientras en Cantares no hay indicio alguno que favorezca un acercamiento alegórico. Además, aunque se diga que parte de la poesía erótica oriental tiene un sentido esotérico, éste difícilmente puede ser el caso de Cantares, puesto que la composición no da base para postular tal interpretación esotérica.

2. *Dramática.* El segundo acercamiento para la comprensión del libro, el dramático, alcanzó prominencia cuando comenzó a declinar el punto de vista alegórico hacia el año 1800, aunque hubo una ocasión en que Orígenes describió Cantares en ese sentido.[18] La interpretación dramática tomó dos formas. La primera es presentada por Delitzsch, que sugiere que hay dos personajes, Salomón y la pastora Sulamita, en el drama.[19] Al enamorarse de ella, el rey la lleva desde su tierra a Sion para casarse con ella, y como resultado su amor fue elevado desde los niveles de una atracción física a un amor puro. Esta teoría es justamente criticada sobre la base de que Salomón estaría mal representado como un pastor (Cnt. 1:7), y que la escena final del drama difícilmente podría haberse llevado a cabo en la aldea de la novia. Además, en Cantares 6:8s., el novio parece real, lo que no concuerda con las tradiciones relacionadas con Salomón.[20]

Una variación de este acercamiento fue popularizado por Ewald, y se conoce como la hipótesis del "pastor."[21] Ewald postula la existencia de tres personajes, a saber, Salomón, la sulamita y su amante, un pastor, en el drama. Sugiere que el rey llevó por la fuerza a la doncella a su harén, pero que cuando ella se resistió a sus requerimientos, él le permitió regresar al lugar de su rústico amante. Esta teoría fue aceptada por Driver, Junés, y otros, mientras algunos autores desarrollaron el aspecto dramático enfatizando la presencia de un coro, más o menos en el estilo clásico griego.[22] Aunque esta teoría evita algunas de las dificultades que Delitzsch encontró, al preguntar por qué el amante se representa en un rol pastoral, y por qué el poema termina en un escenario en el norte, no obstante tiene debilidades graves que le son propias. Mientras la teoría de Delitzsch representa el goce de la unión conyugal ejemplificado en el héroe Salomón, la opinion de Ewald y sus seguidores presenta el cuadro de un intento de seducción por el rey, que así pasa a ser el malvado de la obra.

El esquema sugerido por Ewald fue modificado por una buena cantidad de intérpretes al punto que algunas reconstrucciones parecen desechar completamente a otras. Se debe observar que, suponer que la doncella mencionada en los poemas era Abisag sunamita (1 R. 1:1ss., 15; 2:17ss.), como pretenden algunos autores, es completamente gratuito, y la identificación de las doncellas de Jerusalén con el harén salomónico, por una parte, o con algún tipo de coro profesional, por la otra, es igualmente de un carácter puramente especulativo. El carácter literario de Cantares es tal que impide su análisis en diálogos, actores, escenas, actos y cosas similares, salvo sobre la más subjetiva de las bases, mientras la naturaleza dramática de la obra se hace tan poco evidente que es imposible buscar un desarrollo convincente de la trama. Cualquiera que sea la interpretación dramática que se ofrezca, siempre enfrentará la insuperable dificultad mencionada por Oesterley, a saber, que entre los semitas en general, y entre los hebreos en particular, el drama como tal era desconocido.[23]

3. *Literal.* La opinión erótica-literal ha visto en Cantares una colección de cantos de amor o un poema erótico que debe ser entendido en su sentido recto y literal. Este acercamiento se mantuvo durante el primer siglo de la era cristiana, y parece que ello alcanzó tal difusión que el Rabbí Aqiba, se dice, pronunció una maldición sobre los que cantaran porciones de Cantares en fiestas o banquetes: "El que hace vibrar su voz para cantar el Cantar de los Cantares y lo trata como si fuese una

canción secular, no tiene parte en el mundo venidero.[24] Hay pocas dudas en el sentido de que la interpretación literal del libro provocó algunas de las dudas expresadas en la Mishnah en cuanto a su canonicidad.[25]

Aunque la obra fue entendida principalmente en términos alegóricos por los rabinos, el punto de vista literal, como Gordis ha señalado, ganó una medida de aceptación entre los círculos rabínicos.[26] Entre los intérpretes cristianos, Teodoro de Mopsuestia adhiere a este punto de vista, que fue rechazado como herejía por el segundo Concilio de Constantinopla el año 553 D. C. Aunque el concepto más amplio de canonicidad en el judaísmo no precisaba que tal paso fuese dado, por lo menos un comentarista judío del siglo doce en Francia pensó que era prudente presentar una interpretación literal en forma anónima.[27] Grocio se inclinó en favor de un punto de vista literal de Cantares, aunque también le asignó un sentido místico al poema.[28] Herder piensa que Cantares es una colección de composiciones separadas que ensalzan el amor humano,[29] mientras Reuss sostiene que la obra era profana, e indigna de inclusión en el canon de la Escritura,[30] opinión también favorecida por otros.

4. *Colección de canciones de boda.* El concepto de Cantares como una amalgama de cantos nupciales recibió su ímpetu de la observación de Renán, que notó que había un cierto grado de correspondencia entre Cantares y los poemas nupciales de origen sirio.[31] Poco después, Wetzstein publicó un estudio sobre las costumbres nupciales sirias, en el que llama la atención a los *wasfs* o poemas cantados en honor de la novia y el novio.[32] Budde dio a la teoría su forma clásica el año 1894, y luego fue adoptada por Eissfeldt, Sellin y Lods.[33]

Entre las objeciones más importantes a este punto de vista está la crítica en el sentido de que la colección es insuficiente para la duración del período de siete días de las fiestas de bodas sirias, a menos que, por cierto, los poemas preservados en Cantares representen solamente una pequeña porción del material disponible. Igualmente elocuente es la duda que Granqvist plantea sobre toda la situación, preguntanto se en realidad existieron en Palestina las costumbres descritas por Wetzstein.[34] Puesto que según Dalman entre los árabes existen evidentemente ciertos *wasfs* prenupciales, es imposible estar seguros, aunque Cantares tuviera material semejante a los *wasfs*, si tales composiciones tenían como objetivo específico el tiempo de la boda.[35] Finalmente, como Rothstein ha señalado, a la sulamita no se la llama reina en ninguna parte en Cantares, lo que está fuera de

armonía con las costumbres nupciales de Siria.[36] En consecuencia, críticos tales como Reuss, Wheeler Robinson, Weiser, Pfeiffer, Bentzen y otros han retornado en gran medida a los puntos de vista de Herder, en el sentido de que Cantares contiene un grupo de composiciones líricas de amor y no cantos nupciales como tales,[37] posición aceptada con reservas por Rowley.[38]

5. *Litúrgica.* Meek publicó el año 1922 otra interpretación que ha captado bastante la atención.[39] Sugiere que Cantares fue derivado de los ritos litúrgicos del culto a Adonis Tammuz, cuya existencia en Israel sería clara por ciertas referencias en los profetas (e.g. Is. 17:10s.; Ez. 8:14; Zac. 12:11). Los textos cuneiformes del culto a Tammuz, publicados con anterioridad,[40] parecían apoyar su teoría, y el tenor general de sus opiniones fue seguido por muchos autores entre los que se cuentan M. L. Margolis, McFadyen, Waterman, Wittekindt, Snaith, Oesterley, Dornseiff, y Widengren.[41] Algunos de estos autores presentaron un cuadro que difiere un tanto del de Meek; Snaith, por ejemplo, piensa haber detectado la presencia de dos ciclos alternativos en Cantares que se relacionan a aspectos específicos de la historia hebrea; Wittekindt considera la composición en función de una liturgia en Jerusalén que celebra la unión entre Istar y Tammuz en la festividad lunar de la primavera.

Aunque en general se reconoce que hay ciertos vestigios rituales no claramente definidos en los relatos del Antiguo Testamento, parece más probable que deban ser interpretados en relación con rituales fenicios y no egipcios[42] o babilónicos. En lo que respecta al Cantar de Salomón en su forma presente, es extremadamente improbable que una liturgia pagana de un carácter generalmente inmoral pudiera ser incorporado en el canon de la Escritura hebrea sin una revisión radical de sus presuposiciones teológicas, y no hay indicios en Cantares de que dicha redacción haya ocurrido en algún momento.

De los que apoyaron a Meek originalmente, por lo menos un autor, Waterman, modificó sus puntos de vista y regresó a una base histórica para Cantares.[43] Alega que después de la muerte de David, y después de la trágica petición de la mano de Abisag por parte de Adonías, la joven sunamita (1 R. 1:3), ésta rechazó los requerimientos de Salomón y siguió fiel a su rústico amante.[44] Desafortunadamente gran parte de esto es recurrir a la ignorancia, puesto que no hay evidencia alguna para la afirmación de que la sunamita tenía un amante en su aldea, y una igual falta

de fundamento se puede afirmar para la suposición de que las palabras "sunamita" y "sulamita" sean equivalentes.[45]

6. *Didáctica moral.* La interpretación didáctica moral del libro sostiene que Cantares presenta la pureza y maravilla del amor verdadero. Los exponentes de esta posición generalmente han considerado el libro como histórico, y en lo que concierne a autores cristianos se alega que el amor retratado en él dirige el pensamiento del lector al más grande amor, el de Cristo.[46] Sin embargo, básicamente la composición enseña la belleza y la santidad de la relación de amor que Dios ordenó para la humanidad, y es sobre esta base que Rowley apoyaría la inclusión de Cantares en el canon hebreo.[47]

Con respecto a la enseñanza del libro, la palabra final puede quedar convenientemente a cargo de E. J. Young:

> El Cantar celebra la dignidad y pureza del amor humano. Este es un hecho en el cual no siempre se ha puesto el suficiente énfasis. Así que el Cantar tiene un propósito didáctico y moral. Viene a nosotros en este mundo de pecado donde en todo lugar se encuentra la concupiscencia y la pasión, donde nos atacan fieras tentaciones tratando de apartarnos de la norma dada por Dios en cuanto al matrimonio. Y nos recuerda, de un modo particularmente bello, cuán puro y noble es el verdadero amor. Sin embargo, esto no agota el objetivo del libro. No solamente habla de la pureza del amor humano, sino que el sólo hecho de haber sido incluido en el canon nos recuerda aquel amor que es mucho más puro que el nuestro.[48]

C. ANALISIS DEL LIBRO

Es extremadamente difícil analizar objetivamente la forma literaria del Cantar de Salomón. Hay pasajes que son diálogos (2:9ss.), otros son soliloquios (2:8-3:5), pero aparte de los amantes no es fácil identificar otros que participen en la conversación. El atractivo de un material como el de Cantares para la mente oriental radica en la intensidad del amor y la devoción expresados en la fraseología, y en las voluptuosas descripciones de características sexuales secundarias, ningunas de las cuales parecería particularmente fuera de lugar en las canciones rústicas de amor. Cantares casi no da información acerca de las instituciones matrimoniales hebreas, sino parece estar basado en una monogamia distintiva. En común con

otros aspectos de la literatura hebrea, no hay evidencia de alguna timidez unida a la relación varón-mujer, a diferencia de los líricos griegos y algunos autores más modernos. A pesar de toda la franqueza con que se discute toda la cuestión del amor y el placer, la obra nunca llega a ser lasciva u obscena.

A grandes rasgos, el libro se puede analizar de la siguiente forma:

I. El Anhelo de la Novia por su Novio, 1:1-2:7
II. Amor Creciente; los Elogios de la Doncella, 2:8-3:5
III. Elogios del Rey Salomón; el Desposorio; Elogio de la Novia, 36-5:1
IV. El Anhelo de la Novia por su Novio, 5:2-6:9
V. Pasajes Descriptivos Acerca de la Belleza de la Novia 6:10-8:4
VI. Sección Final: La Durabilidad del Verdadero Amor, 8:5-14

• • • • •

Aunque el texto hebreo a veces es oscuro, ello podría ser debido más bien a la presencia de una cantidad de palabras raras usadas en forma poco usual, y no a corrupciones en la transmisión. Pero la LXX y la Peshitta han seguido la tradición del TM muy de cerca, de modo que son de escaso valor para la dilucidación de las secciones más difíciles del libro en hebreo.

Literatura Suplementaria

Buzy, D. *Le Cantique des Cantiques.* 1949.
Feuillet, A. *Le Cantique des Cantiques.* 1953.
Graham, W. C. y H. G. May, *Culture and Conscience.* 1936.
Jastrow, M. *The Song of Songs.* 1921.
Schonfield, H. J. *The Song of Songs.* 1959.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: DECIMOTERCERA PARTE. CAPITULO I. CANTARES O CANTAR DE SALOMON

[1] *PIOT*, p. 711.

[2] *DILOT*, pp. 448s.

[3] אפריון (Cnt. 3:9), del griego *φορειΥον* ("carroza" RVR, "palanquín" BJ); פרדס (Cnt. 4:13), del persa ("huerto" "paraíso de granados" RVR).

[4] Cf. N. K. Gottwald, *IDB*, IV, p. 421.

[5] *DILOT*, p. 449n.

[6] *Mish. Yadaim*, III, 5; cf. *Toseph. Sanhed.* XII, 10.

[7] *RSL*, pp. 212s. Este capítulo incorpora material por el mismo autor en *JTS*, XXXVIII (1937), pp. 337ss., y *JRAS* (1938), pp. 251ss.

[8] W. O. E. Oesterley, *The Song of Songs* (1936), p. 66.

[9] Young (*YIOT*, pp. 332s.) sostiene una fecha salomónica. En cuanto a una fecha entre los siglos quinto y cuarto A. C. véase W. F. Albright en D. W. Thomas y W. D. McHardy (eds.), *Hebrew and Semitic Studies Presented to G. R. Driver* (1963), p. 1.

[10] *Ta'anith*, IV, 8.

[11] Cf. P. Vulliaud, *Le Cantique des Cantiques d'aprés la tradition juive* (1925), pp. 53ss.

[12] Cf. R. H. Melamed, *JQR*, XII (1921–1922), pp. 57ss.

[13] Cf. E. A. Fraisse, *La clé du Cantique des Cantiques* (s.f.); P. Joüon, *Le Cantique des Cantiques* (1909); R. Breuer, *Lied der Lieder* (1923); G. Ricciotti, *Il Cantico dei Cantici* (1928).

[14] Cf. E. Tobac, *Les cinq livres de Salomon* (1926), pp. 110s.

[15] *PL*, XVI, cols. 326s.; LXVII, col. 978; CXCVI, col. 482.

[16] *Cogitationes de Cantico Canticorum Salomonis* (1665).

[17] Así A. Miller, *Das Hohe Lied* (1927), pp. 7ss.

[18] *PG*, XIII, col. 61.

[19] F. Delitzsch, *Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des AT* (1875), IV, pp. 9s.

[20] *DILOT*, p. 444.

[21] H. Ewald, *Das Hohelied Salomos übersetzt mit Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang* (1826).

[22] *DILOT,* pp. 436ss. E. Junés, *Le Cantique des Cantiques de Salomon* (1932), pp. 8s. La sugerencia del coro griego fue hecha por E. Renan, *Le Cantique des Cantiques* (1860), pp. 72ss., 179ss.; cf. *PIOT,* p. 715.

[23] W. O. E. Oesterley, *The Song of Songs,* 10a. Para otras críticas véase R. Gordis, *The Song of Songs* (1954), pp. 11ss.

[24] *Toseph. Sanhed.* XII, 10.

[25] *M. 'Eduy.,* V. 3; *Toseph. Yad.,* II, 14.

[26] R. Gordis, *The Song of Songs,* pp. 3 n. 11, 9.

[27] Editado por H. J. Matthews, *Fetschrift zum 80en Geburtstag Moritz Steinschneiders* (1896), pp. 164ss., 238ss.

[28] *Opera omnia theologica* (1732). I, p. 276a.

[29] G. von Herder, *Lieder der Liebe* (1778), pp. 89ss.

[30] E. Reuss, *Le Cantique des Cantiques* (1879), p. 3.

[31] E. Renan, *Le Cantique des Cantiques,* p. 86.

[32] J. G. Wetzstein, *Zeitschrift für Ethnologie,* V (1873), pp. 270ss., y en F. Delitzsch, *Biblischer Commentar* (1875), pp. 162ss. Cf. St. H. Stephan, *JPOS,* II (1922), pp. 199ss.

[33] K. Budde, *The New World,* III (1894), pp. 56ss., *Preussische Jahrbücher,* LXXVIII (1894), pp. 92ss. O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT* (ed. de 1934), pp. 531s.; *ETOT,* pp. 487s. E. Sellin, *Einleitung in das AT* (ed. de 1935), p. 146. A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive,* pp. 748ss.

[34] H. Granqvist, *Marriage Customs in a Palestinian Village* (1935), II, p. 137n.

[35] G. Dalman, *Palästinischer Diwan* (1901), pp. xiss.

[36] J. W. Rothstein, *HDB,* IV, p. 593.

[37] E. Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften AT* (1881), p. 223. H. Wheeler Robinson *The Old Testament: Its Making and Meaning* (1937) p. 161. A. Weiser, *Einleitung in das AT* (ed. de 1939), p. 250. *PIOT,* p. 711. A. Bentzen, *Introduction to the OT,* II, p. 182.

[38] *RSL,* 212s.

[39] T. J. Meek, *AJSL,* XXXIX (1922), pp. 1ss., y en W. H. Schoff (ed.), *The Song of Songs: A Symposium* (1924), pp. 48ss., y *JBL,* XLIII (1924), pp. 245ss.

[40] Cf. W. W. von Baudissin, *Adonis und Esmun* (1911); S. H. Langdon, *Tammuz and Ishtar* (1914); E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* (1919), I, 4, N° 158.

[41] M. L. Margolis, *The Song of Songs: A Symposium,* p. 16. J. E. McFadyen en A. S. Peake (ed.), *The People and the Book* (1925), p. 214. L. Waterman, *JBL,* XLIV (1925), pp. 171ss. W. Wittekindt, *Das Hohe Lied und seine Bezeihungen zum Istarkult* (1926), pp. 176ss. N. H. Sanith, *AJSL,* L (1934), pp. 199ss., *The Jewish New Year Festival* (1947), pp. 54ss. W. O. E. Oesterley, *The Song of Songs,* pp. 11ss. F. Dornseiff, *ZDMG,* XC (1936), pp. 589ss. G. Widengren, *Religion och Bibel,* VII (1948), pp. 17ss. Para una crítica en cuanto a la teoría en general, véase N. Schmidt, *JAOS,* XLVI (1926), pp. 154ss.; H. H. Rowley, *JRAS* (1938), pp. 251ss.

[42] Cf. O. N. de Jasny, *Le Cantique des Cantiques et le Mythe d'Osiris-Hetep* (1914), pp. 16ss.

[43] L. Waterman, *The Song of Songs Translated and Interpreted as a Dramatic Poem* (1948), pp. 2ss.

[44] Para una crítica de esta opinión, véase T. J. Meek, *JBL,* LXVIII, pp. 177ss.

[45] Cf. H. H. Rowley, *AJSL,* LVI (1939), pp. 84ss.

[46] Cf. *YIOT,* p. 336 (en español, p. 338).

[47] *RSL,* p. 234.

[48] *YIOT,* p. 336, Cf. S. M. Lehrman, *The Five Megilloth* (1946), pp., xii-xiii.

II. EL LIBRO DE RUT

A. LA HISTORIA DE RUT

Esta encantadora historia de devoción y bondad humana es una de las más hermosas del Antiguo Testamento, y constituye un modelo del arte de narrar historias. Cuenta el modo en que una familia de Belén trató de escapar de una hambruna habida en el sur de Canaán emigrando hacia Moab, y cómo los dos hijos se habían casado con mujeres Moabitas de nombre Orfa y Rut. Cuando la muerte hizo enviudar a todas las mujeres de la familia, la madre ofreció a sus nueras moabitas la oportunidad de regresar a su propio pueblo. Sin embargo, solamente Orfa aceptó y Rut declaró su inalterable lealtad a su suegra Noemí.

Las dos regresaron a Belén al comienzo al comienzo de la cosecha de la cebada (Rut 1:6ss.), y Rut fue a espigar tras los segadores en el campo de un pariente de Elimelec, su extinto suegro (Rut 2:1-3). Booz, el pariente, trató a Rut con gran bondad, y al final de la siega Noemí convenció a Rut a que apelara a la protección de Booz, que pasó la noche en el campo donde se celebraba la cosecha (Rut 3:1-7). Apelando a su caballerosidad, Rut recibió la promesa de Booz de ser su pariente redentor en conformidad con las prescripciones de la Torah (cf. Lv. 23:25, 47s.), supuesto que otro pariente más cercano no quisiera ejercer el privilegio del matrimonio levirato (Rut 3:8-18). Cuando el pariente cercano renunció a su derecho de comprar el campo de Noemí y de casarse con Rut debido a su pobreza, se quitó un zapato como testimonio que ratificaba su decisión (Dt. 25:5ss.). Booz entonces se casó con Rut, la que le dio un hijo llamado Obed, abuelo del rey David (Rut 4:1-17). El libro concluye con una genealogía de David que se remonta a Fares, hijo de Juda y Tamar (Rut 4:18-22).

B. PROBLEMAS DE FECHA Y PATERNIDAD LITERARIA

Al igual que Job, esta composición ofrece grandes dificultades para determinar su autor y fecha, puesto que no da una indicación segura de estas cosas. El libro recibe su nombre de su personaje principal, y el escenario histórico corresponde a la época de los Jueces (Rut 1:1). El hecho de que la obra en su forma presente pertenece a un período posterior es indicado por la presencia de glosas explicativas (Rut 4:1-12) que tienen como objetivo arrojar luz sobre prácticas antiguas.

Según la tradición talmúdica,[1] Samuel es autor de Jueces y Rut, y aunque ello es posible, parece improbable en que en la genealogía con que termina el libro se da a entender que David era bien conocido en aquel tiempo. Al rechazar esta tradición, los críticos modernos han sustentado diversos períodos para la composición de la obra. Así, Keil asigna el libro al principio de la monarquía,[2] mientras Wright piensa que no es más tardío que David en su forma presente,[3] fecha que posteriormente modificó para incluir la posibilidad de una composición pre-exílica tardía.[4] Otros estudiosos que adhieren a una fecha en el período de David son Steinmueller y Young.[5]

Oettli y Driver[6] sugieren un período de escritura entre la primera parte de la monarquía y el exilio, mientras Davidson y Reuss[7] presentan como posible período de composición el tiempo de Ezequías. Una cantidad de especialistas, entre los que se cuentan Ewald, König y Jepsen[8] asignan a la obra una fecha en el exilio. Sin embargo, la mayoría de los autores siguen a Wellhausen y ponen el libro firmemente en el período post-exílico, y entre ellos se cuentan Bertholet, Nowack, Steuernagel, Gautier, Sellin, Meinhold, Oesterley y Robinson, Eissfeldt, Pfeiffer y Weiser.[9]

La fechación tardía de la obra se basa en parte en los intereses anticuarios del autor, según se muestra en el asunto de las glosas explicativas, y también en la supuesta relación con las reformas de Esdras y Nehemías, cuando se hicieron esfuerzos por eliminar los vínculos moabitas con la nación teocrática. Se ha argumentado que la genealogía al final del libro es similar a las del período post-exílico en expresión y contenido (cf. Rut 4:18ss.; 1 Cr. 2:4ss.), particularmente en el uso del verbo "engendró," aunque cabe recordar que palabras técnicas como esa podrían concebirse como obra de un editor tardío. Otras formas verbales que se consideran de origen arameo y comparativamente tardías en naturaleza comprenden a *nāśā'*, "tomar esposa" (Rut 1:4), *lāhēn* "Así que" (Rut 1:13, omitido por RVR 60; traducido "acaso" por F. Asencio, en Juan Leal, ed., *La Sagrada Escritura, Antiguo Testamento,* II (1968), p. 220), y *mārā'*, "amarga" (Rut 1:20). Como se ha dicho en otros lugares, cabe notar que la presencia de aramaísmos no es necesariamente un indicio de una fecha tardía, puesto que prevalecían en Palestina desde por lo menos la era de Amarna. En todo caso, hay dudas si *lāhēn* alguna vez aparece en arameo en el sentido de "así que" o "acaso"[10] y es probable que en la lectura de Rut 1:13 sea una corrupción de *lāhēm* "para ellos," "a ellos" que adoptan algunas versiones (RVR 60, por ejemplo).

En lo que respecta a la genealogía que aparece en Rut, su brevedad aboga en favor de una fecha de composición más bien temprana que por una tardía, puesto que de otro modo el nombre de Salomón con toda seguridad hubiera aparecido entre los descendientes de Booz. El carácter directo del relato parece implicar que David no había llegado a ser el personaje legendario de Israel todavía, puesto que si así hubiera sido, las tradiciones de la "edad de oro" hubieran exigido la presencia de Salomón en la genealogía.

En contra del punto de vista que sostiene que el libro se puede asignar en forma más adecuada al período post-exílico debido al hecho de que presenta en el relato a una mujer extranjera que se convierte en miembro de la más respetada familia de Israel[11] y que este incidente era particularmente adecuado para el período de Esdras y Nehemías, sólo es necesario decir que dicha historia hubiera servido precisamente para el objetivo opuesto del que los reformadores tenían en su mente. Esdras estaba particularmente preocupado de la tarea de purificar la sangre judía y no con la tarea de encontrar razones por las cuales podría diluirse impunemente por medio de casamientos con mujeres de procedencia extanjera, por piadosas que fuesen. Si uno de los hijos de Joiada, hijo de Eliasib Sumo Sacerdote, hubiera podido apelar a Rut como un recientemente escrito "tratado para los tiempos," la situación samaritana en aquel período en particular probablemente no hubiera tomado el curso que siguió subsecuentemente. Aunque según la opinión del autor de este libro, Rut fue compuesto en una fecha considerablemente anterior, el hecho de que no era completamente canónico en la época de Esdras impediría que fuese utilizado como base para una apelación, sin importar cuán ampliamente conocida fuera la historia.

Otros argumentos para una fecha temprana se han ofrecido a partir del uso de antiguas expresiones hebreas en prosa y formas sintácticas clásicas, aunque de ningún modo es imposible que un autor muy posterior haya imitado tales características literarias.[12] El escenario del libro refleja de un modo uniforme la época de los jueces, y por muy hábil que haya sido el autor, se debe reconocer que debía ser muy difícil recapturar tal atmósfera desde la era post-exílica. Además, la actitud de la Torah hacia los matrimonios con extranjeros (Dt. 23:3), en que se prohibía a una moabita entrar en la congregación, parece señalar a una fecha temprana de composición y no a una tardía, aun para los críticos que asignan Deuteronomio al período de Josías.

Además, como Rowley ha señalado, es significativo que el libro se refiera a los únicos pasajes del Antiguo Testamento que tienen que ver con el matrimonio levirato (Gn. 38:1ss.; Dt. 25:5ss.), armonizando así la situación matrimonial que afectaba a Rut con la práctica y las costumbres de la antigüedad, la importancia de las cuales es explicada por el autor del libro.[13] Obviamente la costumbre de quitar el zapato como un símbolo de que se renunciaba a los derechos ya no estaba en vigor cuando el libro fue escrito, pero imperaba en la época de los jueces en cuyo período se desarrolla la escena.[14] A pesar de algunas variaciones en la interpretación tradicional de la ley del matrimonio levirato[15] el libro está esencialmente en armonía con aquella antigua costumbre, y podría, como Driver y Miles han sugerido, representar una extensión del matrimonio levirato desde el cuñado hacia parientes más lejanos.[16] En relatos como este es obviamente muy difícil asignar el libro a un período específico con alguna confianza, puesto que, como se ha mostrado ya, el contenido puede utilizarse para probar de diversas maneras una fecha temprana o una fecha muy tardía. Para este autor, lo primero parece preferible, y bien podría ser que la obra existiera ya hacia fines del siglo noveno A. C. o en la primera parte del siglo siguiente.

Aunque la mayoría de los autores han atribuido al libro un genuino valor histórico, algunos, incluidos Gunkel y Pfeiffer, han adherido a la posición de que el libro no tiene valor histórico alguno.[17] Pfeiffer sostiene que es un romance idealizante que elimina todas las caracterísiticas desagradables de la vida antigua, y presenta como un tema importante la firme fe religiosa de los participantes. Su carácter ficticio es indicado además por los nombres simbólicos de algunos de los personajes mencionados, así como por la conducta ejemplar de Rut. Sin embargo, cabe notar que la historia se inicia como un relato histórico que refleja en forma exacta las costumbres del período descrito, como, por ejemplo, el hecho de que en los primeros días de la monarquía había relaciones amistosas entre Israel y Moab (cf. 1 S. 22:3s.). Como Young ha dicho es difícilmente probable que un autor de ficción se pusiera a trazar la línea del gran rey David hasta una antepasado moabita, pero esto es en realidad lo que el libro hace.[18]

Los estudiosos han hecho muchas sugerencias en cuanto al propósito de la composición de esta obra, y quizás la más obvia sea el de trazar la línea del rey David, puesto que su arbol genealógico fue omitido del libro de Samuel. Incidental a este objetivo es la inculcación de la piedad filial y de la devoción sin egoísmo, así como el registrar un recordatorio a Israel de que una extranjera que

ejemplificó las cualidades de la piedad y la fidelidad, unida a una sincera confianza en la providencia de Dios, ciertamente era digna de ser contada con el Pueblo Escogido. En este sentido, la composición no solamente presenta un argumento para la tolerancia racial, sino también demuestra convincentemente que la verdadera religión trasciende los límites de la nacionalidad. Es muy difícil decir si algunos de estos temas aparte de la consideración genealógica ocupaba el lugar principal en la mente del autor, o si era solamente incidental en la composición de la obra. La ausencia de polémicas o invectivas hace que sea improbable la opinión en el sentido de que es un tratado antiseparatista escrito para contrarrestar las estrictas medidas de Esdras y Nehemías. Igualmente improbable es la teoría presentada por Staples en el sentido de que el libro fue compuesto como un midrash sobre un mito de Bethlehem en cuanto al culto a la fertilidad, en el cual Elimelec representa al dios moribundo, Noemí a la diosa madre y Rut a su devota.[19] El lugar del libro en el Canon hebreo como la obra que debe ser leída en la fiesta de las semanas, cuando se celebraba el fin de la cosecha de grano, indica la importancia de la tradición judía asignada a este hermoso relato. En la Biblia hebrea el libro ocupa una posición en los *K^ethubhim*, como se señaló con anterioridad; y el Talmud lo pone al principio de esta gran división de la Escritura, antes del Salterio.[20] Una tradición judaica más reciente lo ha incorporado al Megilloth. La LXX pone a Rut después de Jueces, presumiblemente debido a la identidad de trasfondo histórico, y esta tradición, que también fue seguida por la Vulgata, ha sido mantenida en la mayoría de las versiones modernas del Antiguo Testamento, Josefo también juntó Rut con Jueces.[21]

• • • • •

El texto hebreo de la composición ha sido bien preservado, y ciertamente hay muy pocos pasajes donde puede haber alguna duda en cuanto a la lectura intentada. Los casos más importantes son Rut 1:21, 2:7, y 4:4 donde hay una cierta cantidad de oscuridad. Puesto que siguen la tradición del Texto Masorético en gran medida, las versiones tienen un valor muy limitado cuando surge algún problema textual.

Literatura Suplementaria

Bettan, I. *The Five Scrolls.* 1950.
Cooke, G. A. *The Book of Ruth.* 1919.
Gerleman, G. *Ruth.* 1960.
Kennedy, A. R. S. *The Book of Ruth.* 1928.
Lattey, C. *The Book of Ruth.* 1935.
Slotki, J. J. *The Five Megilloth.* 1946.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: DECIMOTERCERA PARTE. CAPITULO II.
EL LIBRO DE RUT

1 *Bab. Bath*. 14b, Seguido por R. Cornely, *Introductio in Veteris Testamenti libros sacros* (1897), II, i, pp. 223s.

2 C. F. Keil, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Schriften des AT* (ed. de 1873), p. 437.

3 C. H. H. Wright, *The Book of Ruth in Hebrew* (1864), p. xliv.

4 C. H. H. Wright, *Introduction to the OT* (1890), p. 126.

5 J. E. Steinmueller, *Comp. to Scripture Studies* (1942), II, p. 82. *YIOT*, p. 339.

6 S. Oettli en *Die geschichtlichen Hagiographen und das Buch Daniel* (1889), pp. 215s. DILOT, 454s.

7 S. Davidson, *Introduction to the OT* (1862), I, pp. 482ss. E. Reuss, *Littérature politique et polémique* (1879), pp. 26s.

8 H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel* (ed. de 1864), p. 225. E. König, *Einleitung in das AT* (1893), p. 287. A. Jepsen, *Theologische Studien und Kritiken*, CVIII (1938, p. 424.

9 Wellhausen en F. Bleek, *Einleitung in das AT* (ed. de 1878), pp. 204s. A. Bertholet en *Die fünf Megilloth* (1898), pp. 49ss. W. Nowack, Richter, *Ruth und Bücher Samuelis* (1902), pp. 180s. C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das AT*, pp. 430s. L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament* (ed. de 1939), II, p. 150. E. Sellin, *Einleitung in das AT* (ed. de 1935), p. 147; cf. su *Introduction to the OT* (1923), p. 226, para una fecha en los primeros años después del regreso. J. Meinhold, *Einführung in das AT* (1932), pp. 336s. *IBOT*, p. 84. O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT* (ed. de 1934), pp. 542s.; *ETOT*, p. 483. *PIOT*, pp. 717ss. *OTFD*, p. 304.

10 La palabra en Daniel 2:6, 9; 4:24 (arameo) se puede traducir igualmente "por lo que" o "por qué."

11 D. Harvey, *IDB*, IV, p. 132.

12 *PIOT*, p. 718.

13 *RSL*, pp. 166ss.

14 Tocante la antigüedad del matrimonio levirato, véase C. Westermarck, *History of Human Marriage* (ed. de 1921), III, pp. 208ss.; E. Neufeld, The Hittite Laws (1951), p. 192. Para una reseña de las teorías en cuanto a su origen, véase L. M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud* (1942), pp. 77ss.; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws* (1944), pp. 23ss. Para paralelos de Nuzu, véase E.R. Lacheman, *JBL*, LVI (1937), pp. 53ss. E. A. Speiser, *BASOR*, Nº 77 (1940), pp. 15ss.

15 Cf. M. Burrows, *JBL*, LIX (1940), pp. 445ss.; RSL, pp. 171ss.

16 C. R. Driver y J. C. Miles, *The Assyrian Laws* (1935), pp. 244s. Cf. J. Morgenstern, *HUCA*, VII (1930), pp. 175s.

17 H. Gunkel, *Die Relig. in Gesch. und Gegenwart*, IV, col. 2181, *PIOT*, p. 718.

18 *YIOT*, p. 340.

19 W. E. Staples, *AJSL*, LIII (1937), pp. 145ss.

20 *Bab. Bath*. 14b.

21 *Contra Apionem*, I, 8.

III. EL LIBRO DE LAMENTACIONES

A. CONTENIDO DEL LIBRO

En la Biblia hebrea Lamentaciones fue puesto en tercer lugar entre los cinco Megilloth, y era leído el día nueve del mes de Ab, día de duelo por la destrucción del Templo. La composición no tenía título originalmente, pero la primera palabra איכה lamento carácterístico "¡Ay, cómo!" (Lam. 1:1; 2:1; 4:1) de tres de las elegías, sirvió como encabezamiento. La LXX lo tituló θρῆνοι o "Endecha," y lo puso a continuación de Jeremías. Esta posición también fue adoptada por la Vulgata, que le dio el sub título *"Id est lamentationes Jeremiae prophetae."* Las versiones modernas han seguido la tradición de relacionar el libro con Jeremías, extendiendo el título de la LXX y su equivalente de la Vulgata *Threni* para denominarlo "Las Lamentaciones de Jeremías." La obra es muy similar a las de los sumerios antiguos que escribían para conmemorar la caída de algunas de sus grandes ciudades, particularmente Ur, en manos de algunos enemigos merodeadores,[1] y de esto se desprende que el autor está en la línea de una larga y venerada tradición literaria.

El libro comprende cinco poemas, cada uno de los cuales forma un capítulo de Lamentaciones, de los cuales, cuatro tienen la forma de un acróstico. La construcción de esta porción es altamente elaborada, porque las veintidós consonantes hebreas aparecen en sucesión a través de cada uno de los cuatro poemas al comienzo de cada estrofa o párrafo. El primer poema sigue el orden normal de las consonantes del alfabeto hebreo, pero, en las segunda, tercera y cuarta la letra פ precede a ע haciendo una ligera irregularidad. Los primeros tres capítulos contienen tres líneas cada estrofa, salvo dos casos en que la estrofa tiene cuatro líneas (Lm. 1:7; 2:19), que probablemente ocurre por accidente.

Un patrón de acróstico más elaborado ocurre en el capítulo tres, donde cada uno de los tres versículos de la estrofa comienza con la misma letra. El quinto poema no tiene propiamente la forma de un acróstico en forma, sino que es alfabético en el sentido que comprende veintidós líneas, y es muy similar en naturaleza con ciertos salmos de lamento colectivo (cf. Sal. 44:9ss.; 80:4ss.). El patrón rítmico o acento dominante es el 3:2 o *qînāh,* con uía mezcla de las formas 2:2, 2:3 y 3:3.

A pesar del parecido superficial entre ellos, cada uno de los capítulos manifiesta su propio carácter especial. El primer poema está arreglado en estrofas de tres

líneas en un paralelismo *qînāh,* forma que fue reconocida en Lamentaciones primero por Budde, de quien recibió el nombre que equivaldría más o menos a "endechómetro."[2] El acróstico sigue la forma acostumbrada del orden del alfabeto hebreo, y la elegía comprende un lamento en que Jerusalén, llorando amargamente como viuda desconsolada, recuerda sus glorias pasadas y se duele de su condición miserable. De su dolor por la destrucción de Jerusalén sale un llamado a todos en busca de compasión (Lm. 1:12) y un clamor a Dios pidiendo que haya venganza contra los enemigos que habían provocado una devastación y desolación tan grande a su paso (Lm. 1:22).

La segunda elegía se parece mucho a la primera en carácter, salvo que la posición de פ y ע se invierten en relación con su orden en el alfabeto, como ya se hizo notar con anterioridad. En este lamento el autor llora la ruina resultante del derramamiento de la ira divina (Lm. 2:1-12), y ve una causa del desastre en la negligencia de los profetas que no fueron diligentes para advertir al pueblo la ruina inminente (Lm. 2:14). De allí en adelante la única esperanza sería la contrición y la súplica honesta ante Dios (Lm. 2:13-22).

El capítulo tres de Lamentaciones es significativamente diferente del resto de la composición en que fue hecho de líneas simples en grupos de a tres que comienzan con la misma letra hebrea. En este lamento la nación personificada llora la tragedia que le ha sobrevenido (Lm. 3:1-20) pero encuentra algún consuelo en la seguridad del favor divino y su misericordia hacia quienes le buscan (Lm. 3:21-39). Así se exhorta a la nación que arrepentida se vuelva a Dios (Lm. 3:40-54). Después de adquirir conciencia de que Dios ha oído su patético clamor, la nación pide venganza sobre sus enemigos (Lm. 3:55-66).

Algunos críticos de antaño sugierieron que este capítulo originalmente comprendía dos salmos, que, según Löhr, estaban formados por los versículos 1-24 y 52-66, entre los cuales el compilador había insertado un discurso dirigido al pueblo, utilizando a Jeremías como portavoz.[3] Sostiene que la sección intermedia, formada por los versículos 25–51, era composición del compilador mismo, que lo había armado todo dándole la forma de un acróstico. Este esquema fue ampliado por otros, incluyendo a Oesterley y Robinson, que postularon la existencia de cuatro salmos originales en el capítulo, tres de los cuales eran unidades individuales como algunos de los salmos, que comprenden los versículos 12-4, 25-39 y 52-66, respectivamente.[4] El fragmento restante, los versículos 40-51, fue pronunciado en nombre del pueblo. Un análisis de este tipo parece ser

más bien innecesario en vista del hecho de que la personificación de la nación, con que se inicia el capítulo, pide por sí misma un tema unificado que presenta sólo ligeras modificaciones (Lm. 3:40-54). Parece altamente improbable que el autor haya tenido que usar para su inspiración varios fragmentos ya existentes con el fin de describir a la nación profundamente sentida, particularmente si él también es responsable de otros lamentos en el mismo libro.

El capítulo cuatro se parece mucho al segundo, salvo que cada estrofa contiene dos líneas en lugar de tres. Describe los horrores del sitio (Lm. 4:1-10), y los sacerdotes son incluidos como los principales culpables. Sin embargo, la nación como un todo había pecado, y el castigo de Dios había sido la cautividad de Israel. Con ello había sido expiada la iniquidad del pueblo (Lm. 4:21-22), y pronto sería invertido el triunfo de Edom.

El capítulo cinco es una oración por la comunidad doliente en que piden ser liberados de su miseria (Lm. 5:2–18), y ser restaurados a una situación que se asemeje a su estado anterior (Lm. 5:19–22). Esta pasaje no tiene la forma de un acróstico ni presenta el ritmo de *qînāh,* breve como es, es admirablemente adecuada para la tarea de transmitir las reacciones emocionales, particularmente la de tristeza. Era la típica de la poesía elegíaca hebrea (cf. 2 S. 1:19ss.; Am. 5:2), y resultaba atractiva debido a que su énfasis didáctico comprendía, entre otros aspectos, el recurso dramático del contraste, que servía para hacer comprender las implicaciones de la situación inmediata comparándola con lo que había imperado anteriormente.

B. ANALISIS DEL LIBRO

1. *El Propósito de Lamentaciones.* A la luz del análisis de tipo de Gunkel o *Gattungsforschung,* Gottwald caracteriza la naturaleza primaria de las elegías de Lamentaciones como lamentos nacionales o comunitarios.[5] Debido a su carácter distintivo, el tercer lamento ha sido objeto de abundante discusión en cuanto a su correcta clasificación, dividiéndose las opiniones en cuanto a si constituye un lamento individual o la expresión de tristeza de la nación representada como una personalidad independiente. Löhr sigue a críticos tales como Stade, y Budde al adoptar la interpretación individualista,[6] pero a la luz de los estudios en cuanto al concepto de la personalidad colectiva de los hebreos,[7] parece probable que la

interpretación colectiva presentada por Smend[8] constituya la explicación más probable.

La forma de acróstico que caracteriza gran parte del libro también ha sido sujeta a examen por parte de algunos críticos. Se desconoce precisamente por qué razón pueda el autor haber empleado un recurso tan mecánico para transmitir un derramamiento de pesar tan apasionado y dramático. Aunque se se sabe que desde un período bastante antiguo se atribuyó santidad a las letras hebreas,[9] es difícil creer que el autor de los poemas estuviera preocupado de algo que remotamente se pareciera a la preocuapción mística de la cábala medieval, de modo que hay que rechazar de inmediato cualquier insinuación de una consideración mágica.

También se ha considerado que el acróstico era entre los egipcios un mecanismo por el cual se enseñaba a los escolares el alfabeto, y aunque hay casos que ejemplifican esta costumbre, procedentes de fuentes egipcias, parece poco sabio suponer, con Munch, que Lamentaciones es un ejercicio para la práctica del estilo de la elegía fúnebre.[10] El dramático desborde emocional de parte del poeta habla de las más profundas realidades del castigo, del pecado, de la confesión, y la confianza en la misericordia divina, haciendo que sea inconcebible que la obra haya sido compilada solamente como un ejercicio de estilo literario.

También se ha invocado la función mnemotécnica del acróstico como una explicación de la peculiar estructura mecánica de gran parte de Lamentaciones.[11] Aunque este recurso podría ser de algún valor para ayudar a una persona a aprender de memoria una sección aislada de una obra literaria, tendería a confundir en lugar de ayudar a la mente cuando se relaciona con varios pasajes contiguos, aun cuando los poemas hubiesen sido escritos separadamente. Más probable es la sugerencia hecha por De Wette, Keil y otros en el sentido de que la estructura acróstica proporciona el aspecto de totalmente concluido al lamento, como si expresase toda la gama del sufrimiento humano.[12] El rol catártico del acróstico ha sido enfatizado por Ewald Gotwald como un medio para lograr una limpieza completa de la conciencia por medio de una total confesión de pecados.[13] Para un pueblo como el hebreo, que se daba fácilmente a la expresión emocional en una forma no vista en la sociedad occidental, la estructura del acróstico daba un grado importante de control y dominio propio que de otro modo hubiera degenerado en una incoherente demostración de dolor.

2. *Paternidad literaria del libro.* Aunque es una composición anónima, Lamentaciones tradicionalmente ha sido atribuida al profeta Jeremías por los judíos, y esto fue seguido por la LXX y la Vulgata.[14] La LXX comienza con la declaración: "Y aconteció, después que Israel fue llevado en cautividad y Jerusalén quedó desolada, que Jeremías se sentó llorando y lamentando con este lamento sobre Jerusalén, y dijo . . . ", a lo cual la Vulgata añade el calificativo " . . . con espíritu amargo, gimiendo y lamentándose . . ." Esta tradición bien pudo haberse originado en una lectura equivocada del pasaje de 2 Cr. 35:25, que afirma que Jeremías compuso las lamentaciones por Josías, y que estas fueron escritas en el libro de los Lamentos. Josefo afirma que la elegía por Josías existía en sus tiempos, y al parecer pensaba que era el cuarto capítulo de Lamentaciones.[15] Sin embargo, esto es altamente improbable puesto que la elegía en referencia es el desborde doloroso por la ciudad de Jerusalén, y no por un rey muerto o por otro individuo. La tradición judaica en cuanto a paternidad literaria fue seguida por el Talmud, el targum de Jeremías 1:1, la Antigua Latina y la versión siriaca, y por una buena cantidad de padres de la Iglesia.

Completamente aparte del hecho de que el autor de Lamentaciones es desconocido, hay algunas razones para dudar de la validez de la imputación tradicional. Aunque hay notables similitudes con Jeremías en lo referente a estilo literario y fraseología,[16] hay también una cantidad de significativas divergencias que sugieren que Lamentaciones tiene más afinidad con algunos de los salmos, Ezequiel y la última parte de Isaías.[17] Además, la perspectiva de Lamentaciones parece haber sido diferente de la de Jeremías en lo que respecta a los Caldeos como medio utilizado por Dios para castigar al pueblo escogido (cf. Lm. 1:21; 3:59ss.).

Sin embargo, esta objeción es más hipotética que real, puesto que supone que el agente del castigo divino está *ipso facto* fuera del alcance del castigo divino, lo cual es manifiestamente erróneo. La sugerencia en el sentido de que la observación de Lamentaciones 2:9, respecto de la cesación del oráculo profético, no armoniza con la actitud de Jeremías, descansa sobre una base similar de un malentendido, puesto que la realidad es que el autor sencillamente está afirmando que a la luz de la calamidad reciente el antiguo orden ha cambiado completamente, situación a la cual habían contribuido materialmente los falsos profetas (cf. Jer. 14:14; 23:16).

En favor de Jeremías como autor de Lamentaciones, está el hecho de que los poemas parecen contener las notas y observaciones de un testigo ocular, y las

calamidades mencionadas tienen las mismas causas tanto en Lamentaciones como en Jeremías. En ambos libros aparecen representaciones y figuras similares, tales como la virgen hija de Sion como irreparablemente violada, la apelación al Juez justo en demanda de venganza, y la expectativa de que las naciones que se regocijaron por la caída de Jerusalén a su tiempo sufran sus desolaciones. Además, como Driver ha señalado, se manifiesta tanto en Lamentaciones como en Jeremías el mismo temperamento sensitivo, profundamente solidario con el pesar nacional, y dispuesto a dejar fluir sus emociones en forma irrestricta.[18]

Es claro que se pueden ofrecer muchos argumentos más en pro y en contra de la paternidad literaria de Jeremías para Lamentaciones, y todos los argumentos parecen inconclusivos. Los que han abandonado la posición tradicional respecto de la composición de la obra frecuentemente han asumido que Lamentaciones fue producido por dos y posiblemente más poetas. Aunque hay ciertas diferencias en imágenes en construcción literaria entre los diversos poemas, casi no hay dudas en el sentido de que un solo temperamento impregna a toda la colección, de modo que probablemente los primeros cuatro poemas, y posiblemente el quinto, han venido de la misma mano.[19] Parecen ser obra de un testigo presencial de la tragedia que sobrecogió a Jerusalén el año 587 A. C., aunque es posible que el capítulo 5 pueda ser de una fecha un poco posterior. En todo caso, parece no haber razones convincentes para poner el libro, en parte o como un todo, después del año 550 A. C. Aunque la autoría siga siendo anónima, parece menos deseable atribuirlo a la actividad de un desconocido contemporáneo de Jeremías, como Driver,[20] que suponer que Jeremías mismo fue movido por la caída de Jerusalén a darle expresión elegíaca.

3. *La Teología de Lamentaciones.* Aunque el libro es uno de los más trágicos del Antiguo Testamento, de ningún modo está privado de significación teológica. Si Job relaciona el sufrimiento con consideraciones de tipo personal, Lamentaciones lo trata en función de una crisis nacional e histórica. Los poemas elegíacos procuran descubrir el verdadero significado de las catástrofes que sobrevinieron al reino del sur en los días de Jeremías, e interpreta la situación como una trágica inversión de su gloria anterior. La teología de Lamentaciones ha sido considerada por Gottwald a la luz de un trasfondo de ruina y esperanza, la primera como producto lógico del tipo de actividad divina que se caracteriza por la justicia.[21] Así, la destrucción de Jerusalén es el resultado de un desafío a las orde-

nanzas de Dios, y la trágica naturaleza de la situación se ve realzada por la comprensión de que pudo ser evitada. En medio de todo ello, debido a la fidelidad de Dios es que el poeta puede mirar con esperanza el futuro, porque aunque Jerusalén indudablemente mereció su suerte, el Dios que trajo destrucción sobre ella todavía sigue siendo el Dios del Pacto, que demanda la fe y lealtad inquebrantables de parte de su pueblo como requisito necesario para recibir su bendición (Lm. 3:19ss.).

Es posible que estos cinco poemas hayan tendio algún lugar en los rituales conmemorativos que los exiliados empleaban en Babilonia como medio de recordar la caída de Jerusalén (cf. Jer. 41:4s.; Zac. 7:3). No hay dudas que constituirían con ventaja el vehículo más adecuado para dar expresión al profundo pesar y al espíritu de aceptación de la disciplina que había en el remanente fiel. Si se puede decir que la profecía y el ritual se unen en Lamentaciones, además se pueden considerar como enriquecidos por el énfasis en la sabiduría, en que el problema del sufrimiento es contemplado en sus dimensiones nacionales e históricas.

• • • • •

El texto hebreo está bien preservado, y tiene muy pocas corrupciones. Las variaciones en la LXX parcen ser debidas predominantemente al hecho de que el texto griego mismo sufrió durante los procesos de transmisión, y en general no hay evidencias suficientes para mostrar que los traductores de la LXX hayan empleado un texto diferente del que era conocido por los masoretas.[22]

Literatura Suplementaria

Albrektson, B. *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations.* 1963.
Haller, M. *Die fünf Megilloth.* 1940.
Löhr, M. *Die Klagelieder des Jeremia.* 1906.
Nagelbach, E. *The Lamentations of Jeremiah.* 1871.
Peake, A. S. *Jeremiah and Lamentations.* 1912.
Rudolph, W. *Die Klagelieder.* 1923.
Streane, A. W. *Jeremiah and Lamentations.* 1913.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: DECIMOTERCERA PARTE. CAPITULO III.
EL LIBRO DE LAMENTACIONES

1 Cf. *ANET,* pp. 455ss.

2 K. Budde, *ZAW,* II (1882), pp. 1ss.

3 M. Löhr, *ZAW,* XXIV (1904), pp. 1ss.

4 *IBOT,* p. 315.

5 N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations* (1954), pp. 34, 42. Cf. H. Gunkel, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* III, cols. 1058s.; H. Jahnow, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Volkerdichtung* (1923), pp. 168ss.

6 M. Löhr, *ZAW,* XXIV (1904), pp. 2ss.

7 H. Wheeler Robinson en P. Volz (ed.), *Werden und Wesen des AT* (1936), pp. 47ss.; A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (1942), p. 10 *passim.*

8 R. Smend, *ZAW,* III (1888), pp. 49ss.

9 Cf. A. Jeremias, *Das AT im Lichte des Alten Orients* (ed. de 1930), p. 665.

10 P. A. Munch, *ZDMG,* XC (1936), p. 710. Cf. W. Rudolph, *Die Klagelieder* (1939), p. 3.

11 Cf. R. Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* (1829), pp. 39, 318; S. Oettli, *Die Klagelieder* (1889), p. 199; A. W. Streane, *Jeremiah and Lamentations* (1913), p. 355 *et al.*

12 W. M. de Wette, *A Critical and Historical Introduction to the Canonical Scriptures of the OT* (1858), II, p. 532. C. F. Keil, *The Lamentations of Jeremiah* (1874), p. 337.

13 N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations,* p. 30.

14 *Bab. Bath.* 15*a*.

15 *AJ,* X, 5, 1.

16 Cf. *DILOT,* p. 462.

17 Cf. M. Löhr, *ZAW,* XIV (1894), pp. 31ss., XXIV (1904), pp. 1ss., XXV (1905), pp. 173ss.

18 *DILOT,* p. 462.

19 N. K. Gottwald, *IB,* III, p. 62.

20 *DILOT,* p. 464. Cf. H. Wiesmann, *Biblische Zeitschrift,* XXIII (1935), pp. 20ss. Véanse las opiniones de este autor católico romano sobre los problemas generales del libro

en *Biblica*, VII (1926), pp. 141ss., 412ss., VIII (1927), pp. 339ss.; *Biblische Zeitschrift*, XVIII (1928), pp. 38ss.; *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, IV (1929), pp. 97ss., *Theologische Quartalschrift*, CX (1929), pp. 381ss., *Biblische Zeitschrift*, XXII (1934), pp. 20ss., *Biblica*, XVII (1936), pp. 71ss.

21 N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, pp. 63ss.

22 Cf. W. Rudolph, *ZAW*, LVI (1938), pp. 101ss.

IV. EL LIBRO DE ECLESIASTES

A. PROBLEMAS DE PATERNIDAD LITERARIA Y FECHA

El título castellano "Eclesiastés" fue adoptdo de la Vulgata y originalmente de la LXX Ἐκκλησιαστής. En hebreo el título es "Las Palabras de Qoheleth, hijo de David, rey en Jerusalén," o sencillamente "Qoheleth" (קהלת Ec. 1:1; cf. v. 12). La palabra Qoheleth es rara, y aparece solamente en Eclesiastés siete veces y en ningún otro lugar en los escritos canónicos hebreos. Es posible que sea el femenino singular, participio activo Qal del verbo קהל que quizás tenga el sentido básico de reunir. La relación con el sustantivo masculino קהל "asamblea," parece haber influido en la designación de la LXX, que significa "uno que participa en una asamblea popular." Jerónimo interpreta esto en latín por medio del uso de la palabra *concionator*, o "el que habla ante una asamblea," y es de ella que deriva nuestro concepto moderno de "predicador." Sin embargo, esta no es la mejor traducción, puesto que Qoheleth parece estar filosofando más que predicando.

Lo oscuro de la palabra Qoheleth no se resuelve del todo por el hecho de que, aunque es femenino en forma, regularmente se construye con verbos masculinos (1:2; 12:8ss.; el femenino de 7:27 bien podría ser un error), y se interpreta como una función masculina. La razón para la incidencia de la forma femenina bien podría estar en el hecho de que la palabra denota un oficio, sobre la base de palabras análogas que aparecen entre los "siervos de Salomón." [Las versiones hispanas, por ejemplo, traducen ספרת ("escriba"?) de Esdras 2:55 y Nehemías 7:57, y פכרת ("gacela"?) como nombres propios (Soferet, Poqueret-hazebaim—RVR 60).] Si este razonamiento es correcto, Qoheleth podría quizas ser la designación del "oficial del Kahal" o "Maestro de ceremonias ("orador?") de la asamblea," y si hay alguna fuerza intensiva en la palabra podría significar uno que cumple los requerimientos de la situación en forma completa. Qoheteth fue empleado por el autor como sustantivo propio, quizás por metonimia por el oficio en vez de la persona que lo desempeña. En este sentido Albright podría tener razón al sostener que el hebreo מלך debería ser reconsiderado para que signifique "consejero" en lugar de "Rey" indicando que Qoheleth ocupaba en Jerusalén una posición comparable a la de los sabios en las cortes reales del Antiguo Cercano Oriente.[1]

Puesto que salvo Salomón ningún hijo de David fue rey en Jerusalén, parecería que la palabra Qoheleth es un sustituto para nombrar a Salomón, suponiendo, por cierto, que מלך debiera ser traducido "rey." Por otra parte, si debe traducirse "consejero," la palabra estaría dando una designación del autor, que aún seguiría siendo anónimo y no se identificaría con Salomón y no personificaría a Salomón, y presentaría una digresión sobre la vanidad de la existencia, tema que pudo bien haber ocupado la mente de Salomón hacia el final de su vida.

Suponiendo que sea legítimo considerar Eclesiastés como el producto de un sabio semita y no la composición directa del famoso rey de Israel, es posible poner la obra firmemente dentro de las categorías didácticas de la antigua sabiduría hebrea, puesto que sobre esa base no sería autobiográfica, constituyendo en cambio un manual de instrucción para una vida exitosa sobre la base de ciertas presuposiciones filosóficas. Así el Salomón del libro, como Rankin ha observado,[2] puede ser considerado no tanto un predicador como un exponente ideal, con autoridad, de la sabiduría, situación que no está completamente fuera de armonía con algunas tradiciones relacionadas con el Salomón histórico.

Eclesiastés fue puesto en el mismo grupo de Proverbios y Cantares en la LXX y fue puesto después del Salterio sobre la base de la teoría que, si Salomón es autor de aquellos la obra del hijo debe ir después de la del padre. Las versiones castellanas adhieren a ese orden, al igual que la AV, RV RSV en inglés, pero la versión inglesa de la Jewish Publication Society pone Eclesiastés con el resto de los cinco rollos o *Megilloth*, que en el canon hebreo fue puesto después de las obras poéticas más extensas en la Hagiógrafa.

La *Baba Bathra* (14*b*-15*a*) agrupa Proverbios, Cantares y Eclesiastés como en la LXX sobre la base de que habían sido preservados por Ezequías y su escuela, aunque en otros lugares se afirma expresamente que Salomón es el autor de Eclesiastés.[3] Otra fuente rabínica dice que Salomón escribió Cantares, con su énfasis en el amor, en su juventud; Proverbios en su edad madura, con el énfasis en los problemas prácticos, y Eclesiastés, con su pesimismo característico, en su vejez.[4] Sin embargo, cabe notar que aun en aquella sección midráshica hay una marcada diferencia de opinión entre las autoridades en cuanto al tiempo de composición en relación con la vida de Salomón. Sin duda el que la paternidad literaria se atribuyera tradicionalmente a Salomón aseguró la entrada de Eclesiastés en el Canon hebreo, porque aunque la Escuela de Shammai encontraba que la obra

era desagradable, el punto de vista más liberal de los hillelitas prevaleció finalmente, aunque no sino hasta fines del primer siglo de la era cristiana.[5]

Aunque la más antigua de las fuentes que favorece la autoría salomónica está contenida en la obra misma, debe notarse que el nombre Salomón no aparece en Eclesiastés, ni la obra reclama en forma explícita la paternidad literaria salomónica. Como Gordis ha señalado, parece altamente probable que si el autor hubiese intentado representar este libro como obra de Salomón, no hubiera empleado la enigmática designación Qoheleth, usando en cambio directamente el nombre de Salomón, como ocurre en el caso de la literatura pseudo-epigráfica de épocas posteriores.[6] La referencia en el encabezado del libro (Ec. 1:1) al autor como "hijo de David" muy probablemente no tenía el propósito de indicar que la composición era verdaderamente salomónica, sino más bien para mostrar que la sabiduría según se muestra en la obra era característica de los dichos definidos que en este sentido se atribuían a Salomón.

Así el autor introduce la figura del famoso rey como un modo ideal de dar respaldo a su argumento en el sentido de que aun los niveles más elevados de sabiduría y de lujo material que el hombre pueda alcanzar carecen de valor o significación absolutos. Es difícil ver cómo podría haberse sustentado una tesis como ésta en forma coherente sin una apelación a la vida de Salomón, que abarcó cada una de estas metas de la empresa humana, puesto que algún personaje inferior podría haber sido considerado incompetente para pronunciarse sobre tales asuntos. Otros indicios de una autoría no salomónica aparecen en 1:12, donde, interpretanto מלך como "rey," el autor señala que ya no está en esa posición real, situación que no se aplica a Salomón en ningún tiempo. Además el trasfondo económico y social del libro difícilmente concuerda con la era salomónica, porque Eclesiastés refleja un tiempo de miseria (Ec. 1:2-11) y decadencia de Israel (Ec. 3:1-15), cuando la injusticia y la violencia imperaban (Ec. 4:1-3), y parecían estar ausentes los incentivos para la vida (Ec. 7:1).[7]

A pesar de estas y otras indicaciones en sentido contrario, todavía hay algunos autores que han adherido a las tradiciones de paternidad literaria salomónica, y entre ellos están Möller, Dean Milman y Cohen,[8] aunque la erudición protestante, siguiendo a Martín Lutero generalmente lo ha repudiado. Los que sostienen que el autor de Eclesiastés vivió en una época posterior a la de Salomón han tenido la tendencia a atribuir la obra a un ambiente post-exílico, aunque hay considerables diferencias de opinión en cuanto a la fecha exacta. En parte, la divergencia ha

quedado en las opiniones relacionadas con el lenguaje y el estilo del libro. Por la presencia de aramaísmos, Delitzsch argumenta que si Qoheleth fuera de antiguo origen salomónico no habría historia del lenguaje hebreo.[9] Por otra parte, cabe notar nuevamente que la presencia de aramaísmos no es necesariamente un indicio de fecha tardía, como se sabe a la luz de la evidencia ahora disponible y que no existía cuando Delitzsch escribió. Como Albright ha señalado, hay claros vestigios de influencia fenicia en Eclesiastés, demostrable en las áreas de la morfología, la sintaxis, la ortografía y el vocabulario, y esto solo basta para dar razón de muchas de las peculiaridades lingüísticas que han hecho que algunos críticos asignen la obra a un período relativamente tardío.[10]

Los autores del siglo diecinueve comúnmente se han referido a la presencia de helenismos en la obra como indicadores de una composición de la obra dentro del período helénico, pero éstos fueron radicalmente reducidos en número por las investigaciones de McNeile y Barton,[11] aunque Eissfeldt sostiene la existencia de unos pocos ejemplos específicos.[12] Esfuerzos similares fueron hechos por diversos comentaristas durante el siglo diecinueve para establecer que el libro fue influido por el pensamiento filosófico griego en el proceso de alcanzar su forma definitiva. Así, Pfleiderer sostiene que el "catálogo de estaciones" (Ec. 3:1-9) depende de la especulación de Heráclito, posición que fue criticada por Menzel.[13]

Más serios que los esfuerzos por demostrar la influencia de la filosofía aristotélica sobre el autor de Eclesiastés[14] fueron los de Tyler, Plumtre Haupt y otros que se dieron a la tarea de demostrar la medida en que los axiomas filosóficos de estoicos y epicúreos habían impresionado la mente del autor y habían penetrado en la composición final.[15] Aunque Barton, entre otros, refutó esta posición en forma conclusiva apelando a tratados tales como el de Zeller, *Stoics, Epicureans and Sceptics* (1892),[16] fue adoptada nuevamente por Ranston, que trató de mostrar que Qoheleth era menos dependiente de los grande filósofos griegos que de los sofistas populares tales como Theognis (*ca.* 520 A. C.).[17] Hertzberg apoyó esta posición al punto de sostener que Qoheleth había tenido un conocimiento indirecto de Theognis.[18] Galling sujetó a un ciudadoso escrutinio los paralelos entre Eclesiastés y los escritos de Theonis, y demostró que los aforismos en ningún caso eran muy paralelos en naturaleza, y que su marco era completamente diferente en todo caso.[19] Al mismo tiempo, Galling sostuvo que Qoheleth vivió en el límite de dos períodos de la historia, como McNeile había mostrado con anterioridad.[20]

Barton mostró convincentemente que las semejanzas entre el estoicismo y los conceptos de Eclesiastés eran puramente superficiales y ue en realidad las dos obras mostraban diferencias de naturaleza fundamental.[21] Además, dejó en claro que el indeterminismo de la especulación filosófica epicúrea estaba completamente lejos de concordar con el rígido pensamiento determinista de Qoheleth. En particular, indica que todo lo que se había considerado epicúreo en Qoheleth—comer, beber, deleitarse en el placer, el gozar en general de la vida como el *summum bonum*, el sentido de que la muerte ponía fin a todos los valores existenciales—se habían adelantado ya hacía largo tiempo en el pensamiento babilónico, en la Epica de Gilgamesh, que contiene un paralelo particularmente cercano a Eclesiastés 9:7ss.[22]

El egipcio "Canto del Arpista" parece señalar que en realidad eso debió de constituir una parte generalmente aceptada del pensamiento antiguo, en el que se llama al oyente a gozar de la edad presente en vista de lo inevitable de la muerte.[23] Paul Humbert plantea otros paralelos entre el pensamiento egipcio sobre las cuestiones de vida y muerte y lo que contiene Eclesiastés,[24] y aunque parece haber exagerado un tanto el caso, por lo menos ha dejado en claro que las semejanzas de la literatura gnómica egipcia con Eclesiastés hacen innecesario postular la dependencia de éste de influencias filosóficas griegas. Qoheleth edifica su *Weltanschauung* sobre un pensamiento bíblico acreditado y no procura armonizar su herencia hebrea con ningún aspecto de la especulación pagana contemporánea, y menos aun, como Bertholet sostiene,[25] con conceptos griegos tales como los que podrían haber estado de moda en su tiempo. Barton tiene razón al observar que Qoheleth representa un desarrollo original del pensamiento hebreo, que era completamente semita en su posición, y completamente independiente de influencias griegas.[26]

Estas consideraciones tienen un alcance de importancia sobre cualquier asunto relacionado con la fechación del libro de Eclesiastés. Se puede decir inmediatamente que una fecha de composición de la obra en el período macabeo o aun después, según la favorecen ciertos autores,[27] está enteramente fuera de discusión. En primer lugar, parece que el autor de Eclesiástico conocía bien el Eclesiastés[28] y aquél compiló su obra antes del período macabeo propiamente tal. En segundo lugar, la publicación que James Muilenburg hizo de varios fragmentos de manuscritos de Qoheleth hallados en 4Q y fechados en el segundo

siglo A. C.[29] hace que sea completamente improbable una fecha de composición posterior al tercer siglo A. C.

La vasta mayoría de los autores modernos han asignado a la obra una fecha entre 280 y 200 A. C., pero una posición más realista es la adoptada por algunos comentaristas más antiguos como Wright, que asigna el Eclesiastés a un período entre 444 A. C. y 328 A. C.[30] Albright sostiene que el autor fue un influyente judío que vivió hacia el año 300 A. C., probablemente en el sur de Fenicia, y cuyos aforismos transmitidos oralmente fueron coleccionados después de su muerte dándoseles forma escrita en Fenicia.[31] Para el presente autor no es necesario recurrir a una fecha tardía ni a un prolongado período de transmisión. Probablemente Young esté en lo cierto al afirmar que el libro se puede fechar en forma completamente satisfactoria en el tiempo de Malaquías.[32]

El lenguaje y el estilo de la obra han sido evaluados de diversas maneras por los estudiosos. McNeile ve en la composición una originalidad que la eleva muy por arriba del nievel literario contemporáneo,[33] mientras Renen lo considera como la única literatura agradable compuesta por un judío.[34] Hertzberg también afirma una consideración elevada de la excelencia literaria de Eclesiastés, enfatizando la originalidad del estilo y la consumada habilidad con que el autor estructuró el producto final.[35] Por otra parte, Schlatter declara que la pesadez del lenguaje indica que el autor no podía hablar hebreo, pero sólo podía leerlo y escribirlo.[36] Burkitt critica el libro del mismo modo en gran parte, y sugiere que es una traducción del arameo, teoría que fue posteriormente tomada con algun entusiasmo por Zimmermann, Torrey y Ginsberg.[37]

Como Gordis ha indicado, no hay dudas que el libro tiene características lingüísticas que señalan hacia un período en que el arameo estaba ejerciendo influencia sobre el hebreo hablado.[38] Algunas de las formas que aparecen en el libro se hicieron más familiares en la literatura mishnaica, aunque aparecen también en el hebreo más antiguo, y este hecho parecería señalar a una etapa de transición en el desarrollo del lenguaje de Qoheleth.[39] La presencia de dos palabras persas (פרדם, 2:5, y פתגם, 8:11) es otro indicio de esa tendencia. Sea como fuere, es insuficiente la evidencia que apoya la opinión de que Eclesiastés fue escrito originalmente en arameo y posteriormente traducido al hebreo. Gordis ha demostrado en forma bastante convincente que tal hipótesis crea más dificultades que las que resuelve, y que en realidad, Eclesiastés fue escrito en hebreo por un autor que, al igual que sus

contemporaneos, estaba familiarizado con el arameo e indudablemente lo usaba libremente en la vida cotidiana.[40]

B. EL MATERIAL DE ECLESIASTES

El libro mismo comienza con un prólogo (1:1-11), que incluye el encabezado y establece el tema básico de que todo es vanidad y frustración. La naturaleza es un sistema cerrado y la historia nada más que una sucesión de acontecimientos. La primera sección principal (1:12-6:12) demuestra la vanidad y la necedad de todas las cosas. La búsqueda de la sabiduría fue desalentadora (1:12-18) y la entrega al placer constiye un objetivo vano (2:1-11). Aunque la sabiduría debe ser preferida a todo lo demás, aun esta gran cualidad queda igualada en la muerte, que logra derrotar al sabio y al necio por igual (2:12-23). Lo mejor que el hombre puede hacer bajo tales circunstancias es gozar de su breve existencia (2:24-26), puesto que todas las actividades tienen su tiempo señalado (3:1-8), Dios ha escondido el futuro de la vista del hombre (3:9-11). El hombre no puede apelar a una vida futura para la reparación de las injusticias, y por lo tanto debe hacer lo mejor con su existencia presente (3:16-22) para enfrentar la injusticia, la opresión, la decepción y cosas similares (3:22-4:16). Reflexionando acerca de vanidad de la riqueza, el autor sostiene que el hombre debiera contentarse con la parte que le ha tocado en la vida (5:10-6:9), porque el destino es su amo (6:10-12).

La segunda sección principal (Ec. 7:1-12:7) comprende diversas máximas acerca del tema general de la conducta prudente. El consejo práctico para una vida bien organizada (7:1-14) es seguido por la advertencia de que todos los hombres son pecadores, pero que la persona sabia recibirá fortaleza de la sabiduría (7:15-22). Reconociendo su fracaso en la búsqueda de la sabiduría, el escritor se pronuncia sobre la pecaminosidad general de la humanidad (7:23-29). Otras máximas sobre la sabiduría práctica (8:1-8) son seguidas por observaciones sobre problemas relacionados con la muerte, la que sobreviene a buenos y malos por igual (8:9-9:3). La única solución parece ser la de utilizar enérgicamente los potenciales individuales, mientras aun perduren (9:4-9). Diversas observaciones sobre la sabiduría y la necedad (9:11-10:3) son seguidas por nuevos consejos acerca de la vida exitosa (10:4-20). El autor sabiamente observa que, puesto que el futuro es inescrutable, el hombre debe cooperar tan racionalmente como pueda con las leyes conocidas de su entorno natural (11:1-8). En particular, es de gran

importancia la veneración consciente de Dios durante la juventud, porque la senilidad debilita las facultades del individuo (11:9-12:7). El libro concluye con un epílogo (12:8-14) que exhorta a los hombres a temer a Dios y a guardar sus mandamientos, puesto que todas las acciones humanas finalmente serán puestas ante el juicio divino.

C. TRATAMIENTO CRITICO DE ECLESIASTES

Los estudios que tratan de la unidad y composición de Eclesiastés han revelado un amplio grado de divergencias entre los críticos. Las objeciones planteadas en los círculos rabínicos—en el sentido de que el libro contiene contradicciones internas—[41] se refleja en un comentario de Wildeboer, *Die fünf Megilloth*, escrito en 1898. Sostiene que Eclesiastés es una unidad literaria que se vio sujeta a una revisión editorial menor, pero no suscribe la opinión de que el epílogo es obra de alguien diferente de Qoheleth. Hertzberg discrepa con Wildeboer sobre la cuestión del epílogo, pero aparte de esto sostiene que Eclesiastés 1:2-12:8 es una unidad literaria en cuanto a lenguaje, estructura y estilo.[42]

Menos seguro en cuanto a la unidad e integridad de Eclesiastés está Volz, que sostiene que se hicieron algunas interpolaciones teológicas al original (3:15b; 5:6b, 18, 19; 7:18b, 29; 8:5, 12, 13; 9:7b; 11:9b; 12:1a, 13, 14) por parte de un editor tardío a fin de apoyar la doctrina de una retribución divina, e inculcar la reverencia a Dios de parte del lector.[43] Volz piensa que estas adiciones podrían haber sido obra de un escriba piadoso que contribuyó con la advertencia de Eclesiastés 12:13s. al epílogo. Sin embargo, aparte de estas interpolaciones, adhiere a la unidad sustancial del libro.

Bickell presentó en 1884 una opinión más radical tocante su composición al declarar que la obra en su estado final es ininteligible, sosteniendo que este factor se debe al hecho de que las hojas de la obra, que alega fue escrita en forma de códice, fueron mal ordenadas en su transmisión.[44] Para refutar esta teoría, que nunca alcanzó una amplia aceptación, sólo se necesita decir que el descubrimiento de los rollos de Qumrán milita firmemente contra cualquier teoría de transmisión de la obra en forma de códice.

Uno de los tratamientos más despiadados de Eclesiastés es el realizado en el comentario de Siegfried en 1898, en la serie editada por Nowack.[43] El autor divide el libro entre nueve fuentes diferentes, sosteniendo que el documento

básico había sido escrito por un filósofo bajo la infuencia del pensamiento griego, y que más tarde un saduceo epicúreo suplementó el material por medio de la adición de algunas secciones referentes al goce de la vida. De las demás manos, las dos más importantes serían las del editor de sabiduría o *ḥākhām*, que enfatiza los méritos de la sabiduría como medio de vida, y un judío ortodoxo piadoso o *ḥāṣîdh*, que interpoló las secciones sobre el juicio divino. Siegfried postula la presencia de por lo menos otras tres manos en el epílogo solamente, lo que indicaría la complejidad de su teoría en cuanto a la proveniencia de la composición.[46] La idea de que un libro tan pequeño como Eclesiastés pudiera ser el resultado de la acción de tantos contribuyentes no le gustó a los críticos en general, y Siegfried mismo reconoce que la uniformidad de estilo de que está impregnado el libro constituye la crítica principal a su punto de vista.

Igualmente radical es el tratamiento que de Eclesiastés hace Haupt, que sostiene, con Zapletal, que la composición fue escrita en forma métrica, y que la obra original había sido recargada con una gran cantidad de glosas textuales.[47] Poco más de la mitad del libro es considerado por él como genuino, y aun en esto detecta la presencia de glosas ocasionales. Para apoyar sus contenciones, Haupt se vio virtualmente obligado a reescribir Eclesiastés para hacer que el texto se conformase a su esquema métrico y para representar el contenido original genuino del libro. Barton juzga correctamente que este intento en particular ha contribuido muy poco a la verdadera comprensión de Qoheleth, y casi en cada detalle se apoya en suposiciones que no pudo comprobar y altamente improbables.[48]

En su *Introduction to Ecclesiastes*, A. H. McNeile repudia los extremos a los cuales llega el análisis de Siegfried. Pero no obstante, concuerda con él suponiendo la actividad de *ḥākhām*, y *ḥāṣîdh* como interpoladores. Este punto de vista modificado fue adoptado por Barton en su comentario publicado en la serie *ICC*, El mismo acercamiento general fue seguido por Podechard, que sostiene la existencia de glosas de los editores *ḥākhām*, *ḥ āṣîdh* echas sobre el material original, y además sugiere que la interpolación del epílogo (Ec. 12:9-12) procede de un discípulo de Qoheleth, que también es responsable de otras inserciones en tercera persona (1:2; 7:27; 12:8).[49] Podechard así resume la opinión crítica de la primera década del siglo veinte en el sentido de que Eclesiastés está formado por un núcleo original de material heterodoxo al que se impuso glosas ortodoxas. Como Gordis ha comentado, sin embargo, ninguno de estos autores trata de explicar por qué el libro mereció esfuerzos tan tenaces para su legitimación cuando con la

misma facilidad pudo haber sido suprimido.[50] Además, la opinión crítica está basada en teorías de transmisión que se hacen extremadamente improbables con sólo la consideración de la cronología que proponen.

Galling contempla una evaluación un tanto diferente de la unidad y composición de Eclesiastés, al presentar la teoría que la obra estaba formada por treinta y siete unidades aforistas independientes desde dos a quince líneas de longitud, compiladas por Qoheleth el editor y publicada con revisiones menores para dar la forma final a la obra. Galling sostiene la identidad del poeta y el editor, pero afirma que hay que distinguir claramente sus funciones.[52]

Esta teoría de construcción ya había sido anticipada en alguna medida por las opiniones de Schmidt, que piensa que Eclesiastés originalmente estaba formado por un boceto de material que posteriormente fue corregido y revisado,[53] por las de Condamin, que sostiene que se trata de una amalgama de impresiones anotadas en diversos períodos,[54] y por los estudios de Zapletal, que atribuye las contradicciones de la obra al hecho de que los individuos con no poca frecuencia aprecian las mismas cosas de diversas maneras bajo circunstancias diferentes.[55]

El acercamiento de Galling refleja un mayor interés por argumentar en favor de la unidad del libro que el demostrado por los críticos del siglo diecinueve, cuando el único crítico prominente que sostuvo tal posición fue Cornill. Desde una variedad de posiciones proceden argumentos que favorecen la unidad sustancial de Eclesiastés, de Levy, Hertzberg y MacDonald, así como Galling y Gordis, aunque en lo principal estos y otros estudiosos consideran el título (Ec. 1:1) y el epílogo (12:9-14) como el resultado de adiciones editoriales.[56]

Siguiendo una idea de Gunkel, que afirma que la falta de una simetría general en Eclesiastés no debe ser resuelta por medio del análisis crítico literario,[57] Bleiffert publicó un libro en 1938 en que propone resolver los problemas literarios siguiendo líneas teológicas.[58] Las contradicciones internas reflejan, para él, la perspectiva del autor, que está luchando por mantener el equilibrio entre los conceptos tradicionales de la fe hebrea y una perspectiva nueva en cuanto al mundo secular. Esta está representada por las secciones puramente humanistas de Eclesiastés, a las cuales la adición de aquella sirvió como un necesario correctivo, y sobre esta base la obra podría ser considerada una unidad.

Si se reconoce en forma adecuada el trasfondo social y espiritual en que vivió y escribió el autor, es el parecer de quien esto escribe que no hay necesidad de invocar el tipo de esquizofrenia planteado por escritores tales como Galling y

Bleiffert. Si Qoheleth era un maestro tradicional de la sabiduría semita, no hay razón para pensar que él mismo no haya compuesto proverbios originales, además de propagar máximas con las que ya estaba familiarizado y que podrían haber tenido una larga historia de transmisión. Si la referencia de Eclesiastés 12:9 es en realidad obra de alguien que no es Qoheleth, parecería ser un testimonio importante del hecho de que Qoheleth mismo contribuyó al acervo literario gnómico de un modo particular. Como Gordis ha señalado, la mezcla de sabiduría convencional y no convencional en una misma unidad literaria, con proverbios tradicionales engastados en material original, no es solamente completamente comprensible pensando en la personalidad del autor, sino está también ampliamente atestiguada en la literatura gnómica de Babilonia y Egipto.[59] Así que, parece seguro suponer con el autor, que los diversos glosistas *ḥăkhām* y las interpolaciones *ḥāṣîdh* son producto de la imaginación de los críticos. Aunque el *Weltanschauung* de Qoheleth es distintivo en que contiene fuertes tintes de escepticismo, sigue siendo cierto que su metafísica es estrictamente tradicional.

A diferencia de los profetas con su énfasis característico en la fe, el arrepentimiento, la elección, la obediencia y cosas similares, el autor de Eclesiastés está firmemente establecido en el patrón de los antiguos sabios hebreos al narrar a sus lectores los resultados de sus observaciones respecto de la vida en general, y la naturaleza de los patrones de conducta que se debe seguir para llevar una vida exitosa. Si adoptó una visión mecánica de la situación, se debe a su escepticismo innato, que la considera en función de su vanidad última. Aun su concepto de cosas opuestas (Ec. 3:1-8) tiene como fin investigar si, en tales circunstancias, un individuo puede derivar valores significativos para la vida.

Este catálogo de los tiempos, como lo han llamado algunos autores, parece tener mucho menos que ver con el pensamiento griego que lo que muchos críticos de antaño entendieron. En cambio, está mucho más cerca del antiguo concepto sumerio conocido como *merismo,* que se refleja en ocasiones en narraciones del Antiguo Testamento designando polos opuestos de una situación en una relación tal que tiene el objetivo de describir un todo unificado. Como tal, el catálogo está firmemente basado en fundamentos sumerios y egipcios, y la presencia de este tipo de delineación en el pensamiento filosófico griego bien podría ser el resultado de una derivación de originales semíticos.

La dependencia de Eclesiastés de creencias religiosas tradicionales es evidente en relación con la afirmación de que Dios hizo al hombre bueno, pero que la

intervención de artificios de humana confección habían hecho caer al hombre de la gracia original (Ec. 7:29). De un carácter similar es la creencia acerca del Seol (Ec. 3:20), donde todos los hombres van cuando mueren, y aunque el versículo siguiente ha sido tomado como indicio de alguna suerte de creencia en una existencia futura, en todo caso es rechazada como creencia por el autor de Eclesiastés. Aunque su obra ha sido interpretada variadamente en función de cánones epicúreos o estoicos de pensamiento y conducta, es importante notar que Qoheleth basa sus patrones de vida firmemente en la reverencia a Dios y la observancia de los preceptos divinos. Así que su presuposición básica en cuanto a la sabiduría es que la vida y sus múltiples aspectos está completamente vacía de sentido sin Dios. Consecuentemente la exposición de caminos y medios para alcanzar el mayor grado de éxito en la vida mortal difícilmente puede catalogarse de pesimista, sea pesimismo budista o pesimismo existencialista moderno. Qoheleth simplemente está presentando una evaluación sobria—aunque crítica—de la vida, y a la luz de la fe tradicional hebrea se pronuncia acerca de la validez final de las diversas facetas de la existencia humana a la luz de la experiencia.

Aunque su acercamiento es intensamente realista procede a partir de la premisa de que Dios y no el hombre es la norma final por la cual todos los motivos y formas de conducta en la sociedad humana deben ser interpretados. Este loable punto de vista es claramente significativo para eras distintas de aquella en que vivió el autor mismo porque señala la verdadera naturaleza del *summum bonum*. Si Dios es la fuente y el fin de todos los valores, el mundo y sus fenómenos sólo pueden ser considerados creación Suya, y una vida que se vive en dependencia de Dios procurará usar y disfrutar los diversos aspectos de la existencia humana para la mayor gloria de su Creador. Solamente en este tipo de acercamiento está la verdadera sabiduría, puesto que no es dado al hombre conocer las sutilezas metafísicas de la mente divina.

• • • • •

El texto hebreo, que tiene un carácter predominantemente rítmico, ha sobrevivido en buenas condiciones y tiene pocas corrupciones o variaciones (e.g. Ec. 2:12b; 3:11; 4:1, 17; 5:17). La versión LXX es muy literal, y en consecuencia es de poca ayuda para dilucidar pasajes del texto hebreo con corrupciones. Las versiones secundarias hechas de la LXX incluyen la Copta y la Antigua Latina.

Literatura Suplementaria

Euringer, S. *Der Masorah-Text des Koheleth.* 1890.
Gordis, R. *The Wisdom of Ecclesiastes.* 1945.
Jastrow, M. *A Gentle Cynic, Being a Translation of the Book of Koheleth.* 1916.
Odeberg, H. *Qohaelaeth, A Commentary on the Book of Ecclesiastes.* 1929.
Williams, A. L. *Ecclesiastes.* 1922.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: DECIMOTERCERA PARTE. CAPITULO IV. EL LIBRO DE ECLESIASTES

[1] W. F. Albright, *VT* supl. vol. III (1955), p. 15 n. 2, en oposición a la interpretación "propietario" de H. L. Ginsberg, *Studies in Koheleth* (1950), pp. 12ss., y *VT* supl. III (1955), p. 149.

[2] O. S. Rankin, *IB.* V, p. 4.

[3] Cf. *Megill.* 7 *a*; *Shabb.* 30.

[4] Midrash *Shir hashirim Rabbah,* I, 1, sec. 10.

[5] Para la controversia, véase Mishn. *'Eduy.,* V, 3; *Toseph. Yadayim,* II, 14; III, 5.

[6] R. Gordis, *Koheleth—The Man and his World* (1951), p. 40.

[7] Cf. *DILOT,* pp. 471s.

[8] H. Möller, *Einleitung in das AT,* pp. 210ss. H. H. Milman, *History of the Jews* (1881), I, p. 325. A. Cohen, *The Five Megilloth,* p. 106.

[9] F. Delitzsch, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes* (1877), p. 190. Para una refutación de esta opinión, véase R. D. Wilson, *A Scientific Investigation of the OT* (ed. de 1959), pp. 87s.

[10] W. F. Albright, *VT* supl. vol. III (1955), p. 15.

[11] A. H. McNeile, *An Introduction to Ecclesiastes* (1904), pp. 30ss. G. A. Barton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes* (1908), pp. 32s.

[12] O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT* (ed. de 1934), p. 557, *ETOT,* p. 498 los encuentra en Ec. 2:14; 3:12, 19; 9:2s. El primero fue rechazado por K. Galling, *Theologische Rundschau,* VI (1934), p. 362.

[13] O. Pfleiderer, *Die Philosophie des Heraklit* (1886), pp. 255ss. P. Menzel, *Der Griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomos* (1889), pp. 1ss.

[14] A. Palm, *Qoheleth und die nach-Aristotelische Philosophie* (1885); M. Friedländer, *Griechische Philosophis im AT* (1904).

[15] T. Tyler, *Ecclesiastes—A Contribution to Its Interpretation* (1874), pp. 11ss. F. H. Plumptre, *Commentary on Ecclesiastes* (1881), pp. 44ss. O. Haupt, *The Book of Ecclesiastes* (1905), p. 6.

[16] G. A. Barton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes,* pp. 34ss.

[17] H. Ranston, *Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature* (1925).

[18] H. W. Hertzberg, *Der Prediger* (1932), p. 51.

[19] K. Galling, *Theologische Rundschau,* VI (1934), p. 365.

[20] A. H. McNeilie, *An Introduction to Ecclesiastes,* pp. 45s.

[21] G. A. Barton, *A Critical and Exegetical commentary on the Book of Ecclesiastes,* pp. 34ss.

[22] G. A. Barton, *ibid.,* pp. 39s. El texto fue publicado por B. Meissner, *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gessellschaft* (1902), I, p. 8. Cf. H. Grimme, *Orientalische Literaturzeitung,* VIII (1905), col. 432ss.

[23] Cf. A. Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians,* pp. 132ss.; M. Lichtheim, *JNES,* IV (1945), pp. 178ss.; *ANET,* p. 467.

[24] Cf. P. Humbert, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* V, Col. 1808, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientale d'Israël,* pp. 107ss.; A. Causse, *RHPR,* IX (1929), pp. 149ss.; K. Galling, *ZAW,* L (1932), pp. 276ss.

[25] A. Bertholet, *Kulturgeschichte Israels* (1919), p. 223.

[26] G. A. Barton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes,* p. 43. Cf. H. L. Ginsberg en A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies,* pp. 47ss.

[27] E. g. E. Renan, *L'Ecclésiaste traduit de l'Hebreu* (1882), *ca.* 125 A. C.; H. Graetz, *Koheleth oder der Salomonische Prediger übersetzt und kritisch erläutert* (1871), *ca.* 8 A. C.; T. Tyler, *Ecclesiastes—A Contribution to Its Interpretation* (1874), *ca.* 132 A. C.; cf. C. H. Toy, *EB,* II, col. 1172.

[28] Cf. Th. Nöldeke, *ZAW,* XX (1900), pp. 91ss.

[29] Cf. *BASOR,* No. 135 (1954), pp. 20ss.

[30] C. H. H. Wright, *Ecclesiastes in Relation to Modern Criticism and Pessimism* (1883), p. 136.

[31] W. F. Albright, *VT* supl. vol. III (1955), p. 15.

[32] *YIOT,* p. 349.

[33] A. H. McNeile, *An Introduction to Ecclesiastes,* p. 32.

[34] E.Renan, *L'Antichrist* (1873), p. 101.

[35] H. W. Hertzberg, *Der Prediger,* p. 10.

[36] A. Schlatter en P. Zeller (ed.), *Calwer Bibellexikon* (ed. de 1924), pp. 585s.

[37] F. C. Burkitt, *JTS,* XXIII (1922), pp. 22ss. F. Zimmermann, *JQR,* XXXVI (1945-46), pp. 17ss. C. C. Torrey, *JQR,* XXXIX (1948-49), pp. 151s. H. L. Ginsberg, *Studies in Koheleth,* pp. 16ss.

[38] R. Gordis, *Koheleth—The Man and His World,* pp. 59s. Cf. C. H. H. Wright, *Ecclesiastes in Relation to Modern Criticism and Pessimism,* pp. 488s.

[39] Cf. S. H. Blank, *IDB,* II, p. 8.

[40] R. Gordis, *JQR,* XXXVIII (1946–47), pp. 67ss., XL (1949–50), pp. 103ss., *Koheleth—The Man and His World,* pp. 59ss.; cf. M. Dahood, *Bíblica,* XXXIII (1952), pp. 213ss.

[41] Cf. *Tract. Shabb.* 30*b.*

[42] H. W. Hertzberg, *Der Prediger,* p. 14.

[43] P. Volz, *Weisheit* (1911), pp. 232s., 257.

[44] G. Bickell, *Der Prediger über den Wert des Daseins* (1884); *Koheleth's Untersuchung über den Wert des Daseins* (1886). En cuanto a los detalles de la teoría véase G. A. Barton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes,* p. 25s.

[45] D. C. Siegfried, *Prediger und Hoheslied* (1898).

[46] G. A. Barton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes*, pp. 28.

[47] P. Haupt, *Koheleth* (1905); *The Book of Ecclesiastes* (1905). V. Zapletal, *Die Metrik des Buches Koheleth* (1904); cf. su *Das Buch Koheleth* (1905).

[48] G. A. Barton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes,* p. 30.

[49] E. Podechard, *RB,* IX (1912), pp. 161ss., *L'Ecclésiaste* (1912), pp. 142ss.

[50] R. Gordis, *Koheleth—The Man and His World,* p. 71.

[51] K. Galling, *ZAW,* L (1932), pp. 276ss., *Theologische Rundschau,* VI (1934), pp. 355ss.; cf. M. Haller y K. Galling, *Die fünf Megilloth* (1940), p. 49.

[52] Cf. K. Galling, *Theologische Rundschau,* VI (1934), p. 18.

[53] C. Schmidt, *Salomos Prediger* (1792), p. 82.

[54] A. Condamin, *RB,* VIII (1899), p. 508.

[55] V. Zapletal, *Das Buch Koheleth* (1905), p. 32.

[56] L. Levy, *Das Buch Qoheleth* (1912), pp. 60ss. H. W. Hertzberg, *Der Prediger,* pp. 18s. D. B. MacDonald, *The Hebrew Literary Genius* (1933), pp. 197ss., *The Hebrew Philosophical Genius* (1933), pp. 197ss., *The Hebrew Philosophical Genius* (1936), pp. 68ss. Cf. K. Galling, *Theologische Rundschau,* VI (1934), p. 360; R. Gordis, *Koheleth—The Man and his World,* pp. 73s.

[57] H. Gunkel, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* IV, cols. 1405ss.

[58] H. J. Bleiffert, *Weltanschauung und Gottesglaube im Buch Koheleth* (1938).

[59] R. Gordis, *Koheleth—The Man and His World,* pp. 73s.

V. EL LIBRO DE ESTER

A. LA HISTORIA DE ESTER

El libro de Ester, que relata algunos incidentes en la corte del monarca persa Asuero relacionados con la liberación de los judíos de la persecución, nos da la razón de la institución de la fiesta de Purim. La fascinante historia es una de las más dramáticas del Antiguo Testamento, reflejando las pasiones, el lujo, la intriga y la organización política y social del régimen persa, además de mostrar algo de la vitalidad que caracterizó a los colonos judíos del período persa (539-333 A. C.).

El libro comienza con la narración del suntuoso banquete dado por el rey Asuero para todos los dignatarios del Imperio Persa. Cuando la reina desobedeció un mandato real de presentarse ante los invitados y exhibir su belleza, fue depuesta por insubordinación. Después fue promulgado un decreto a través de todo el imperio obligando que las esposas se sometieran a sus maridos, lo que seguía la antigua tradición semita. Para reemplazar a Vasti, la reina depuesta, el rey se casó con la ganadora de lo que al presente se llamaría "concurso de belleza." La dama vencedora, llamada Ester cuando se le dio el título oficial persa como reina, o Hadasa, nombre hebreo que significa "mirto," había sido llevada a Susa por su primo Mardoqueo, descendiente de Benjamín de la línea de Cis, padre de Saúl. Mardoqueo provenía de una familia que había salido de Palestina durante la primera cautividad el año 597 A. C. bajo Nabucodonosor, y según la historia, había adoptado a Hadasa al morir los padres de ella. A diferencia de Daniel (Dn. 1:8), Ester ocultó su religión y nacionalidad judía (Est. 2:10), y en el décimo mes del séptimo año, unos cuatro años después de la deposición de Vasti, llegó a ser reina (Est. 2:15ss.), ocasión que fue celebrada por medio de un gran banquete (Est. 2:18).

Posteriormente, Mardoqueo descubrió una conspiración de parte de dos eunucos, servidores del rey, para asesinar al rey (Est. 2:19-23), y cuando estas noticias fueron dadas a conocer por medio de Ester a Asuero, los traidores fueron descubiertos y ahorcados. En el mismo período, después del séptimo año de Asuero, Amán, descendiente del rey amalecita Agag, que había sido derrotado por Saúl (1 S. 15:8ss.) llegó a ser el Gran Visir (Est. 3:1). Mardoqueo incurrió en su inmediata ira al negarse a prosternarse delante de él, y como un acto de venganza Amán decidió matar masivamente a todos los judíos que vivían en Persia (Est.

3:5s.), fijándose la fecha específica para ello por medio de echar suertes (*pur*). Obtuvo el consentimiento real para ese acto, y se promulgó un decreto que fue enviado a todos los rincones del imperio (Est. 3:12–15).

Ester estaba ignorante de todo ello, por estar en una especie de reclusión, pero cuando se le informó por parte de Mardoqueo la gravedad de la situación (Est. 4:4-9), decidió entrar sin ser anunciada al patio interior para visitar al rey, aun cuando la pena por esta transgresión era la muerte (Est. 4:15-17). Tres días más tarde Ester se puso las ropas reales y se presentó con gran aprensión ante el rey, que para sorpresa suya la recibió con gracia (Est. 5:1-3). Invitó al rey y a Amán a un banquete (Est. 5:3-5), y al final de aquella fiesta los invitó a otro para el día siguiente. Amán estaba irritado por haberse encontrado con Mardoqueo (Est. 5:9), pero controló sus impulsos, y al volver a casa dio a conocer a todos sus familiares y amigos la buena fortuna que le había sobrevenido al ser invitado a cenar con la reina (Est. 5:10-12). Su esposa y sus amigos le aconsejaron levantar una horca de más de veinticinco metros de altura en la cual pudiera ser colgado Mardoqueo el día siguiente.

Aquella noche, no pudiendo dormir, el rey ordenó que se le leyesen las crónicas reales. cuando se le narró la forma en que Mardoqueo había descubierto la conspiración contra el rey, descubrió que ninguna recompensa había sido dada a este hombre. Temprano en la mañana, Amán visitó al rey para pedir permiso para colgar en la horca a Mardoqueo, pero por medio de un malentendido suyo prescribió que fuesen dados grandes honores a aquel que pensaba sería su víctima, procedimiento que él mismo, como gran visir fue obligado a llevar a cabo (Est. 6:10s.). Al volver para el banquete con considerables temores, Amán oyó la petición de Ester para que ella y su pueblo no fuesen exterminados. Cuando, al preguntar, el rey supo quien era el autor de este cobarde plan, salió precipitadamente a la terraza (Est. 7:7). Al regresar, casi inmediatamente, vio a Amán tendido a los pies de Ester, y pensando que estaba tratando de violarla, ordenó que Amán fuese ejecutado en la misma horca que había preparado para Mardoqueo (Est. 7:9s.).

Poco después el cargo de Gran Visir fue ocupado por Mardoqueo en reemplazo de Amán (Est. 8:1–2), y la reina, en un arranque de patriotismo rogó al rey que revocase el edicto de Amán. Obligado por las leyes de medos y persas (Est. 1:19), que hacía imposible revocar un edicto, el rey autorizó otro edicto, que hizo que el primero no fuera tan perjudicial para los judíos (Est. 8:7s.). Entonces los judíos tuvieron el permiso para matar a quienquiera que los atacase el día trece de Adar, la fecha elegida por la *pur* de Amán. Este anuncio fue seguido del público regocijo por parte de los judíos a través del imperio, y mucho paganos, ansiosos de escapar de cualquier perjuicio que pudiera resultar del curso de los acontecimientos, se hicieron judíos prosélitos. El día decisivo, los judíos mataron unos cinco mil hombres (Est. 9:6) además de los hijos de Amán y el día siguiente trescientos más, obedeciendo una petición de Ester a Asuero en el sentido de seguir la matanza. Fuera de la capital los judíos dieron muerte a unas setenta y cinco mil personas (quince mil según la LXX) el día trece de Adar y celebraron su triunfo el día catorce. Sin embargo, en la capital, Susa, después de dos días de matanzas, los judíos hicieron su celebración el día quince de Adar (Est. 9:19) lo que más adelante fue conocido como fiesta de Purim. La ocasión se celebraba anualmente con regocijo y con distribución de regalos a los pobres.

En un epílogo se relata que Asuero impuso tributo a sus súbditos, y a la manera que se hace en el libro de Reyes, el lector es referido a otra fuente de material para la vida de este notable monarca, en forma especial la contenida en las crónicas de los Reyes de Media y Persia (Est. 10:2). Como Gran Visir, Mardoqueo siguió mostrando su bondad hacia su pueblo esparcido a través del Imperio Persa.

B. PROBLEMAS DE FECHA Y PATERNIDAD LITERARIA

Según la *baba Bathra* (15*a*), la paternidad literaria del libro se atribuye a los hombres de la Gran Sinagoga. Josefo sostiene que Mardoqueo mismo es el autor, opinión que también ha prevalecido en algunos círculos rabínicos.[1] Sin embargo, la mención de Mardoqueo y su benevolencia, en el epílogo (Est. 10:3), parecería indicar que él no es el responsable de la compilación de la obra. El hecho es que la identidad del autor es completamente desconocida, aunque es obvio que se trata de alguien nacido en Persia y no en Palestina. Sus fuentes incluyen algunos escritos de Mardoqueo (Est. 9:20), el Libro de las Crónicas de los Reyes de Media y Persia (Est. 2:23; 6:1; 10:2), y muy probablemente algunas tradiciones orales familiares, pero ninguna de ellas da ningún indicio en cuanto a su identidad.

En gran medida, del mismo modo, la determinación de la fecha de composición del libro está cercada de algunas dificultades. La evidencia interna indica que Asuero había muerto ya cuando el libro fue escrito y que la compilación de su historia oficial por el estado había precedido a la escritura de Ester. Sin embargo, aun estas alusiones son ambiguas, porque entre otros problemas suscitan la

cuestión de la identidad del rey persa mismo. Comúnmente se le relaciona con Jerjes I (486-465/64 A. C.), siendo el nombre hebreo equivalente al persa *Khshayarsha*. Las consonantes que aparecen en el papiro de Elefantina son *kshy'rsh*, que es razonablemente cercano a la forma griega *Xerxes*. En la LXX, el nombre Asuero se lee Artajerjes a través de toda la historia,[2] lo cual podría implicar su identificación con Artajerjes II (404-359 A. C.), aunque tradicionalmente se toma la referencia como indicando a Jerjes I.

Sin embargo, algunos autores sostienen que los acontecimientos mencionados en el libro ocurrieron durante el reinado de Artajerjes II,[3] y parece muy posible que hayan sido inclinados a ello no solamente por la tradición de la LXX sino también por ciertas consideraciones de historicidad, que se mencionarán más adelante. Si la asociación de Asuero con Jerjes es correcta, el libro no pudo haber sido escrito antes del año 465 A. C., la fecha reconocida de su asesinato. La referencia cronológicamente difícil de Ester 2:6 podría bien indicar que el autor está escribiendo en un tiempo bastante alejado del momento en que los hechos ocurrieron, y el hecho de que la dispersión se considera como ya largamente establecida podría también apoyar esta posición.

Desde el punto de vista más conservador, el autor posiblemente haya vivido durante la última parte del siglo quinto A. C.,[4] o hacia fines del período persa (539-333 A. C.). Por otra parte, una fecha en la época macabea ha sido sugerida por algunos críticos más radicales, como Pfeiffer, sobre la base de algunas alusiones internas.[5] La primera referencia a la fiesta de Purim, sostiene Pfeiffer, está en 2 Macabeos 15:36 según la cual el "Día de Nicanor," que celebra la derrota de ese comandante cerca de Bet Horon el año 161 A. C., precedió por un día al "Día de Mardoqueo" en el mes de Adar. Aparentemente Purim era desconocida o no era reconocida por Judas Macabeo, puesto que 1 Macabeos 7:49, que Pfeiffer fecha alrededor del año 100 A. C. menciona el "día de Nicanor" sin referirse a Purim. Siguiendo a Spinoza, sostiene que el verdadero trasfondo histórico del libro es el ardiente patriotismo de la revuelta macabea, y que Amán no era otro que Antíoco Epífanes, que trató—al igual que Amán—de erradicar todos los elementos que ofrecían resistencia a su asimilación en sus patrones culturales. La descripción de los judíos en Ester 3:8 sugiere a Pfeiffer la dispersión del período griego, lo que además es confirmado por las referencias a las conversiones masivas al judaísmo (Est. 8:17; 9:27), que hacen recordar el tiempo cuando los judíos invirtieron la política de Antíoco y obligaron a los paganos a

hacerse prosélitos bajo pena de muerte. Según esto, Pfeiffer pone a Ester dentro del reinado de Juan Hircano (135-104 A. C.), quizás hacia el año 125 A. C.[6]

Una fecha bastante anterior es sugerida por A. E. Morris, que piensa que el libro refleja los primeros años de Antíoco Epífanes, y sostiene que el autor aboga por una política de cooperación con el conquistador con el fin de asegurar beneficios que podrían ser perdidos en caso de mantener una resistencia activa a sus demandas.[7] H. H. Rowley piensa que el libro refleja condiciones imperantes antes del tiempo en que Antíoco se propuso deliberadamente destruir la vida religiosa judía, y sugiere una fecha de composición unas pocas décadas después de 180 A. C.[8]

Aunque estos argumentos puedan tener algunos puntos a su favor, hay, como Anderson ha señalado, algunos importantes hechos que hacen indeseable un pronunciamiento dogmático en favor de una fecha tardía.[9] En el primer caso, no es difícil concebir a los judíos ejerciendo un odio amargo contra los gentiles antes del período de 168-165 A. C., como Pfeiffer había supuesto, dado que los papiros de Elefantina suministran claros indicios de los comienzos del antisemitismo en la inhumana destrucción del templo judío en Yeb por parte de elementos egipcios hostiles. Si los acontecimientios narrados en Ester en realidad se relacionan con el siglo quinto A. C., mostrarían que en los dos extremos de la dominación persa (Est. 1:1) hubo desbordes de sentimientos antisemitas. En contra de la opinión de Pfeiffer, en el sentido de que el autor había reducido dos siglos de historia persa a una o dos generaciones, sólo es necesario destacar que el autor estableció su cronología sobre la base del período del Reino Nuevo (Est. 2:6), y en ningún lugar afirma que su intención es describir la era como un todo, (cf. Est. 1:1).

En Ester los judíos no se presentan luchando por su religión, como en la era macabea, sino por su existencia misma. El lugar del relato es Persia y no hay referencia alguna a ninguna parte de Palestina, ni a ninguna condición religiosa o social imperante durante el período griego. Además, los judíos de Ester no están preocupados de formar una sociedad religiosa estrechamente unida que sirviera como isla solitaria de fe verdadera en medio del vasto océano del paganismo. En cambio, su interés principal estaba en asegurar para sí y para su religión el mismo grado de tolerancia dado a las demás religiones extranjeras por los reyes persas antes de Jerjes I.

Igualmente importante para una fecha temprana en vez de una fecha tardía para la composición de Ester es el modo en que la obra refleja el trasfondo de la dis-

persión judía. Evidencia de esto se encuentra en el íntimo conocimiento que el autor tenía de las costumbres de Persia y de la topografía de Susa y de los palacios reales de Persia. Detalles de estos difícilmente podrían haber sobrevivido en el occidente con tal claridad hasta el período macabeo o después, a menos que hubieran sido escritos previamente, lo que no se requiere en el relato de Ester. Además, hay numerosos nombres persas y palabras persas dispersos en el libro, lo cual por naturaleza militaría contra su proveniencia en el período griego tardío[20] puesto que en ese caso con toda seguridad hubiera aparecido en una forma modificada.

El hecho que Ben Sira aparentemente ignora la existencia de Ester y de la fiesta de Purim solamente indica que tanto el libro como la fiesta tuvieron su origen en la Diáspora oriental,[21] e implica que sólo llegaron al conocimiento de los judíos palestinenses durante el segundo siglo A. C. Sobre cualquier base, y no menos la suministrada por los manuscritos descubiertos en las cuevas de Qumrán, parece completamente fuera de cuestión una fecha en el período macabeo, y parecería preferible, a este autor, atribuir la composición a los esfuerzos de un judío que compiló la obra en Persia a mediados del siglo cuarto A. C., y pensar en función de una fecha no posterior al año 350 A. C. hasta que aparezca una evidencia más concreta.

C. LA HISTORICIDAD DE ESTER

La historicidad del libro ha sido motivo de debate por largo tiempo. Entre los judíos era altamente estimado, y como uno de los cinco Megilloth era leído anualmente durante la fiesta de Purim.[12] Pero aun en los círculos rabínicos había voces disidentes, y todavía en el siglo segundo después de Cristo el distinguido Rabí Samuel declaraba que el libro de Ester era apócrifo (*Megil. 7a*), aunque esta vez con poco resultado práctico. A pesar del hecho de que algunos autores modernos han defendido la historicidad de la composición,[13] la mayoría han considerado que carece de fundamento histórico. Sin embargo, no todos han sido tan radiclaes como Pfeiffer, que considera la obra como enteramente ficticia,[14] porque autores tales como Streane, Driver y Rowley han señalado que el autor tenía acceso a información fidedigna acerca del régimen persa, y que esta obra bien podría estar fundada en hechos históricos.[15]

Como Harvey ha observado, la forma literaria del libro apoya el reclamo de historicidad, dado que la obra se inicia con la acostumbrada fórmula para el inicio de un relato histórico, y concluye con la típica referencia a la crónica completa (Est. 10:2; cf. 1 R. 14:19, 29; 15:23).[16] La exactitud de la información respecto de la residencia real persa y de las costumbres también favorece el carácter histórico de la obra.[17] Por otra parte, los críticos han aducido ciertas objeciones a la historicidad general de la composición. Una de las más graves debe ser vista en relación con la referencia de Ester 2:5ss., que se ha interpretado como que Mardoqueo fue llevado cautivo el año 597 A. C., y que 124 años más tarde se le presenta como padre adoptivo de una joven y bella muchacha.[18] Sobre esta base, los críticos supusieron que el autor ignoraba completamente la historia persa, puesto que imaginó que Jerjes I (486-465/64 A. C.) reinó poco después de Nabucodonosor II (605-562 A.C.). Una lectura cuidadosa del texto hebreo es suficiente para desechar esta objeción, sin embargo, porque al examinarlo se hace evidente que el pronombre relativo "el cual" del versículo seis obviamente se refiere a Cis, el bisabuelo de Mardoqueo, y no a Mardoqueo mismo.

Otra dificultad histórica más grave ha sido planteada en relación con la esposa de Jerjes I, sobre la base de la identificación de este rey con Asuero. Según Heródoto, la esposa de Jerjes I era Amestris, hija de un general persa, y mujer famosa por su crueldad.[19] Aunque el nombre se asemeja superficialmente al de Ester, los dos no pueden ser identificados fonéticamente, y esto, combinado con las diferencias de carácter que muestran las dos mujeres y el hecho de que Heródoto no menciona a otra mujer de Jerjes, hace que la aparición de Vasti y Ester sea sólo otro elemento ficticio en el libro, según el parecer de la mayoría de los críticos radicales.

Se sabe que el año segundo de su reinado, Jerjes atacó a Egipto y lo subyugó, mientras el año siguiente convocó una asamblea para considerar la posibilidad de una expedición contra Grecia.[20] Si Jerjes I y Asuero son identificados como la misma persona, como la mayoría de los autores piensan que debe ser, la curiosa brecha entre el tercer año de Asuero, de Ester 1:3, y el año séptimo, de Ester 2:6, recibe una explicación satisfactoria puesto que durante ese tiempo, desde 483-480 A. C. él estaba preocupado de su desafortunada invasión a Grecia. Además, debe notarse que Jerjes y Amestris habían estado casado el tiempo suficiente como para permitir que dos de sus hijos acompañasen a Jerjes mientras hacía la guerra contra Grecia. Según Heródoto, el infeliz rey se consoló con los miembros de su harén al

regresar a Persia, y fue al comienzo de este período que Ester presumiblemente llegó a ser reina (Est. 2:16ss.).[21] El carácter de Jerjes como hombre caprichoso, despótico y apasionado concuerda con la estimación que de él hacen los historiadores seculares,[22] y aunque el rey persa, según Heródoto, debía elegir su esposa de una de las siete familias nobles de la tierra (cf. Est. 1:14),[23] este tipo de regla podía ser quebrantado fácilmente.

Aparte del hecho más bien obvio que Jerjes podría haber tenido un gran harén, los escritos de Heródoto dejan en claro que el monarca no sentía aversión a entrar en relaciones sexuales impropias ni siquiera cuando estaba tambaléandose al borde de la derrota en Grecia, de modo que él no tendría ningún remordimiento en elegir alguna mujer que pudiera haber cautivado sus fantasías si las circunstancias en cualquier momento le dictaban tal procedimiento.[24] Consecuentemente, no hay una razón *a priori* por la que Ester no pudiera ser promovida desde las filas del harén, y aunque la historia secular nada dice acerca de la identidad de Vasti o el destino de Amestris, este silencio no debe ser interpretado necesariamente como un repudio de los hechos narrados en Ester. Parece poco sabio, mientras no se conozca más acerca de la vida de Amestris, llegar a la conclusión de que ella siguió siendo la única esposa y reina de Jerjes, aun cuando fuera una mujer calculadora y cruel a la cual el rey mismo temía.

La objeción al hecho de que el rey enviase decretos en diversos idiomas (Est. 1:22; 3:12; 8:9) es muy superficial, dado que el Imperio Persa contenía numerosos elementos foráneos asimilados por uno u otro medio, a los que preservaba la identidad nacional en cierta medida. Los persas eran tolerantes con tales grupos, y por lo tanto había muchas razones para que las comunicaciones fuesen dirigidas a los diversos pueblos en sus lenguas nativas. Otra crítica más a la historicidad de Ester ha subsistido en cuanto a la naturaleza del pogrom del capítulo 9, y la cantidad de víctimas involucradas. Como en muchos otros casos del Antiguo Testamento, los números hebreos eran indudablemente símbolos de una señal de triunfo para la fe, hecho que los traductores de la LXX parecen reconocer cuando reducen los 75.000 del hebreo a tan sólo 15.000. Sean cuales fueren las cifras del caso, las matanzas de grandes proporciones de ningún modo son desconocidas en la historia del Antiguo Cercano Oriente. Las objeciones en cuanto a lo correcto de la afirmación de Ester 1:1 en el sentido de que Asuero reinó sobre 127 provincias de ningún modo son convincentes, como sus proponentes imaginan. Bajo Darío I el reino fue dividido en veinte satrapías, cada

una de las cuales fue dividida en una cantidad de provincias con propósitos administrativos, haciendo de este modo perfectamente posible la tradición preservada en el libro de Ester.

El origen de la fiesta de Purim según se describe en el libro ha sido sujeto a mucho debate, dado que la palabra *pur* no se consideraba que significara "suerte," como se dice en el libro de Ester.[25] Basados en esta suposición, Meier y Hitzig postulan una teoría sobre el origen persa de la fiesta de Purim, mientras Zunz también sostiene que fue una adaptación de la fiesta persa de la primavera.[26] Una variante interesante de este acercamiento es la opinión de Von Hammer en el sentido de que Purim era la fiesta persa *Farwardigan,* celebrada, en memoria de los muertos, durante los últimos diez días del año.[27] Esta teoría fue aceptada por Paul de Lagarde, Schwally, Haupt y otros, y más recientemente fue revivida en parte por Lewy, que sostiene que los judíos explican la palabra *pur* a la luz de dos palabras acádicas, *purruru,* "destruir," y *purum,* "suerte."[28]

Muchos de los críticos de antaño supusieron que la fiesta era primariamente de origen babilónico y no persa, y que la historia de Ester era la leyenda particular que se relacionaba con la fiesta. Este punto de vista fue sostenido por Nowack, Meissner, Winckler, Frazer y Toy entre otros.[29] Zimmern y Jensen, en particular, propusieron un origen mitológico para la fiesta de Purim.[30] Según esta teoría, Mardoqueo representa a Marduk, el dios patrono de Babilonia. Ester se identifica con Ishtar,[31] la principal diosa babilónica, Amán era Humman, la principal divinidad de los Elamitas, y Vasti era nada menos que Masti, una diosa elamita. Esta teoría pertenece a los días más vigorosos de la escuela panbabilónica, cuando se aceptaba el procedimiento de encontrar prototipos para todas las instituciones judaicas importantes en las costumbres sociales y religiosas de Babilonia.

Esta opinión no explica la renuncia a la idolatría por parte del remanente fiel entre los exiliados, así como el hecho de que durante el período del retorno tal idolatría jamás volvió a ser un problema grave para la teocracia. Sobre esta base es difícil creer iban a emplear una ceremonia cúltica politeísta para una nueva fiesta judaica, particularmente una en que se conmemora la supervivencia de los judíos y su religión en el ambiente pagano del Imperio Persa. Aun cuando Purim representara una adaptación de un cuento popular babilónico es extremadamente improbable que los judíos lo hubieran reescrito o le hubieran dado nueva forma reteniendo al mismo tiempo los nombres de las divinidades paganas. Esto es mucho más improbable dado que Ester se usa como nombre de la heroína del

libro, el que se le puso después que se le dio el título oficial como reina de Persia, y como tal es más probable que fuera derivado del persa *stara* "estrella" y no del nombre de la diosa babilónica Istar.

Lo incorrecto de la opinión que implica una asociación mitológica entre Mardoqueo (Mordecai) y Marduk parece además indicada por el hecho de que en Esdras se menciona otro Mordecai (2:2; cf. Neh. 7:7; 1 Esd. 5:8), y este hombre era líder de los exiliados que regresaron a Judea con Zorobabel. Sin embargo, si se plantea un origen babilónico para el nombre Mordecai, es más probable que se encuentre en el nombre *Mardukaia,* forma derivada y expandida del nombre Marduk, que en la designación de una de las principales divinidades babilónicas.[32] Mientras se considera esta cuestión, hay que reconocer otros casos de judíos cuyos nombres pueden haber contenido fragmentos de una designación divina (cf. Dn. 1:7), pero ello no implica necesariamente una asociación mitológica más que en el caso de la costumbre moderna de dar a un niño un nombre en que aparece una parte de un nombre divino.

Aun menos satisfactorias como teorías del origen de la fiesta de Purim son las que suponen que no era otra cosa que la *pithoigia* griega o "apertura de los barriles," fiesta marcada por la mucha bebida y el ofrecimiento de regalos, y comparable con la *vinalia* romana. Este punto de vista fue sostenido principalmente por Grätz, que piensa que la palabra *purim* constituye el plural, de otro modo desconocido, de *pura* o "lagar."[33] No explica cómo los lagares se asocian con la apertura de los barriles de vino, y aparentemente ignora el hecho de que entre los judíos ortodoxos del período griego había una intensa resistencia a cualquier cosa que tuviera sabor griego en cultura o religión, lo que hacía que la adopción de ceremonias griegas como rito religioso judaico fuera altamente improbable. Finalmente, esta teoría no explica cómo es que la historia de Ester, siendo de origen mesopotámico llegó a estar asociada con una fiesta griega o romana.

Igualmente ajena a la realidad como explicación de su origen es la teoría de Pfeiffer en el sentido de que tanto la fiesta como su nombre constituye un engaño impuesto sobre una comunidad judaica impresionable y crédula durante el período macabeo para reforzar y servir como vehículo para la expresión de emociones patrióticas durante aquella turbulenta era.[34] Este punto de vista está en plena armonía con la baja opinión de Pfeiffer acerca de otras importantes secciones del Antiguo Testamento tales como Deuteronomio, el "Código sacerdotal," y Daniel,

que lo considera técnicamente fraudulento, aunque considera que sus autores eran sinceros y hombres irreprochables, inspirados por nobles ideales religiosos. Tal acercamiento a problemas difíciles como el de las fuentes del Antiguo Testamento es indigno de un erudito y hombre profundamente espiritual como Pfeiffer, y no debiera ser tomado completamente en serio.

Cada uno de los puntos de vista precedentes acerca del origen de la fiesta de Purim necesita ser reevaluado críticamente a la luz de los descubrimientos arqueológicos de Susa. El trabajo de Dieulafoy en el lugar de la antigua Susán ha arrojado luz sobre el método utilizado por Amán para establecer una fecha para la destrucción de los judíos, al descubrir un dado cuadrangular en que estaban grabados los números uno, dos, cinco y seis.[35] La palabra contemporánea para designar ese prisma era *pur* derivada de una palabra asiria *puru,* que significa "suerte" o "dado." Así las glosas de Ester 3:7 y 9:24 indican que el método persa de arrojar el dado era equivalente a la práctica judaica de "echar suertes." Albright muestra que el uso de la palabra *pur* en este sentido preciso es de gran antigüedad, al mostrar por fuentes cuneiformes que ya en el siglo diecinueve A. C. aparecía la plabra *puru'um* en textos asirios en el sentido de "suerte" o "dado."[36] Esto junto con la palabra más tardía, *puru,* se encuentra en tablillas de diferentes períodos en asociación con un verbo que significa "arrojar" o "hacer caer."

Esta evidencia parece sustanciar la pretensión del libro de Ester respecto del origen y naturaleza de la fiesta de Purim. Desde el principio se observó entre los judíos como un convivio u ocasión alegre y festiva que no está prescrita en la Torah y sin una tradición de origen en Palestina. Adiciones posteriores han mantenido el carácter de Purim como una festividad no religiosa.[37] Como Anderson ha observado, la popularidad actual de la fiesta de Purim entre el pueblo judío se puede explicar en parte por el hecho de que constituye la única fiesta mundana en el calendario judío para la expresión del lado alegre de la vida.[38]

Algunas otras objeciones presentadas contra la historicidad de Ester son en gran medida subjetivos. Parece no haber una razón adecuada para negar la validez de los intentos hechos por Amán para masacrar la población judía del imperio, aun cuando la idea misma pudiera haber sido repugnante para la mayoría de la gente. La atmósfera del libro es típicamente oriental, y, como se ha mostrado en composiciones tales como *Las Mil y Una Noches,* los monarcas orientales eran fácilmente influenciados por sus cortesanos favoritos. Esta sería particularmente la situación de Asuero, puesto que Amán se había dado el trabajo de representar a

los judíos como traidores al Imperio. Además, la característica superstición de los mesopotámicos se refleja en la acción de Amán cuando echó suertes con el fin de determinar un día auspicioso para la empresa que se había propuesto. En lo que respecta al enorme soborno que Amán ofreció a Asuero (Est. 3:9), la verdadera significación de este gesto es que una parte sustancial de las posesiones de los judíos, disponibles como consecuencia del pogrom planificado, iría a para a las arcas reales, procedimiento que no es desconocido en tiempos más recientes.

Sin embargo, una vez dicho y hecho todo esto, se debe reconocer que hay ciertas dificultades relacionadas con la opinión de que Ester constituye una composición histórica. Como se ha notado con anterioridad, cuestiones cronológicas llevaron a Hoschander y Olmstead a seguir la tradición de la LXX para identificar a Asuero con Artajerjes II, pero este punto de vista se encuentra en grave dificultad, si no hubiera otras razones, por el hecho de que la lectura de la LXX es de dudosa exactitud. El problema principal tiene que ver con la identidad de Vasti, su relación con Amestris, y el lugar de estas dos mujeres en la cronología de Jerjes I.

Sobre la base de la información suministrada por Ester, Vasti fue depuesta antes del intervalo de cuatro años que se registra en el reinado de Asuero. Si la identificación de éste con Jerjes I es correcta, esto implicaría que ella fue depuesta antes de la infortunada campaña en Grecia, en la cual, según Heródoto, Jerjes I fue acompañado por Amestris como reina. Puesto que Amestris tenía hijos sirviendo en las fuerzas persas en campaña, parecería que ella había sido reina por un período considerable. Por otra parte, debe notarse que Heródoto habla de Amestris como la "esposa de Jerjes,"[39] y no como "reina de Persia," y podría que ella en realidad era una concubina favorita, o quizás, la principal del harén, que había sido designada por Jerjes para acompañarle en su campaña. Sea cual fuere la naturaleza de la situación, su conducta en aquella ocasión dio suficiente base al monarca para consignarla en el olvido a su regreso a Persia. Mientras no se sepa más acerca de la identidad de Vasti y Amestris, esta dificultad específica para la historicidad de la composición debe seguir en pie.

Hace unos años se brindieron importantes evidencias para la refutación de la interpretación mitológica y novelesca de Ester cuando se hizo el importante anuncio del descubrimiento de un texto cuneiforme sin fecha en que hay una referencia a cierto Mordecai (Mardoqueo, *Mardukâ*), que había vivido durante el período persa.[40] Al parecer este hombre era un alto funcionario de la corte real en Susa

durante el reinado de Jerjes I, y posiblemente había actuado en tal capacidad aun antes del tercer año del reinado de ese rey. También está la posibilidad adicional que este individuo haya servido en alguna función bajo Darío I (522–480 A. C.), el predecesor de Jerjes I. Este texto avanza bastante hacia el establecimiento de la historicidad de Ester, y da base para esperar que nuevos descubrimientos puedan todavía dar luz en cuanto a la identidad de Vasti y de Amestris.

Aun aquellos que desechan la composición, como puramente novelesca, suponiendo, por cierto, que en el período persa o a comienzos del período griego se escribían novelas históricas, se han visto obligados a reconocer que el autor manifesta un íntimo conocimiento del palacio real en Susa. Las excavaciones en el lugar a partir de 1852 han descubierto el vestíbulo y salón del trono del palacio en el lado norte del túmulo. Una inscripción trilingüe, que refleja la mezcla racial del imperio persa, fue hecha en el pedestal de cuatro columnas en el palacio, y da un breve relato del modo que Artajerjes II había restaurado el edificio:

> Dice Artajerjes, el gran rey, el rey de reyes . . . el hijo del rey Darío, hijo del rey Darío Hystaspes: Mi antepasado Darío edificó el *apadana* (salón del trono) en otros tiempos. En el tiempo de Artajerjes, mi abuelo, fue incendiado por el fuego. Yo lo he restaurado . . .[41]

Excavaciones adicionales hechas desde 1884 dirigidas por Marcel Dieulafoy revelan que la arruinada ciudad originalmente había abarcado un área de casi 5.000 acres [1 acre=4.048 m^2] de extensión. En aquel tiempo, fue dividida en cuatro distritos distintos que comprendían respectivamente el montículo de la ciudadela, la ciudad real "palacio de Sushán," el área comercial y residencial de "la ciudad de Shushan," y el distrito de la llanura al occidente del río. El palacio real incluía tres patios de diferentes tamaños rodeados por salones y apartamentos. Había sido decorado al modo babilónico con ladrillos barnizados hermosamente coloreados, en los cuales aparecen relieves de grifos, toros y lanceros. Se encontró que la mayor parte de este tipo de decoración vino del período de Artajerjes II.[42] Es claro que el autor de Ester tenía un conocimiento que no era superficial de la topografía de Susa como una de las tres ciudades reales del régimen de los aqueménidas.

La discusión precedente hace evidente que hay buenas razones para acreditar el libro con un núcleo histórico sustancial. Está bien dentro de los límites de la posibilidad que el autor idealizase a la heroína, y que a fin de llevar su relato a un

climax adecuado haya empleado ciertos artificios literarios y embellecimientos como ocurriría con todo autor con imaginación y habilidades literarias. Pero, como Streane ha hecho notar, no hay dificultad para suponer que durante el reinado de Jerjes, una que ocupaba la posición de esposa secundaria se transformó en el medio para revertir una calamidad que amenazaba a algunos de sus compatriotas, por lo menos, y que el relato en su situación presente se formó sobre ese fundamento.[43] En oposición a los que desechan la obra como un tejido de improbabilidades,[44] son oportunas las observaciones de Anderson:

> Historiadores y arqueólogos han confirmado el hecho de que el autor poseía un conocimiento sorprendentemente exacto de los palacios y costumbres persas. Nuevas luces sobre este oscuro período de la historia judía podría revelar que la pretensión de historicidad por parte del autor para esta historia no es del todo erónea.[45]

D. EL PROPOSITO DEL LIBRO

Al discutir el propósito de la obra, muchos comentaristas han planteado el hecho de que no aparece el nombre de Dios en Ester ni hay referencia alguna a la oración, a la alabanza o al culto directo a Dios. Sin embargo, es un error serio considerar la composición como puramente secular en carácter. La ordenanza del ayuno (Est. 5:16; 9:31) ciertamente lleva una connotación religiosa, mientras la convicción de Mardoqueo en cuanto a la supervivencia de los judíos en Persia parece estar basada en una conciencia del propósito divino (Est. 4:14) cuando afirma que si Ester no interviene en favor de ellos los judíos de todos modos serán salvados. Tal punto de vista parece estar firmemente basado en el concepto de una providencia absoluta. Young trata de explicar la ausencia de la mención del nombre de Dios suponiendo que el nombre del Dios del Pacto ya no se asociaba con los judíos que habían permanecido en Mesopotamia cuando sus compatriotas regresaron para iniciar una nueva vida en la comunidad teocrática de la Judea postexílica.[46] Sin embargo, no hay una respuesta sencilla a este curioso fenómeno, particularmente si se tiene en cuenta el hecho de que Ester es único en las Escrituras del Antiguo Testamento por la forma en que trata los problemas religiosos y morales. El autor ciertamente parece haber enfatizado el valor de la intriga política y de la perspicacia intelectual humana, dejando en segundo plano, por no decir desestimando, la posibilidad de la intervención divina. Al mismo

tiempo, la habilidad literaria del autor deja al lector con pocas dudas en cuanto al hecho de que está observando la operación de la divina providencia a medida que transcurre el relato, y de que finalmente se hará evidente la naturaleza indestructible del Pueblo del Pacto.

Un propósito importante de la composición es proporcionar el trasfondo histórico de la institución de una fiesta que no estaba prescrita en la Torah, pero que en un sentido real, había surgido del *Sitz im Leben des Volkes.* La fiesta de Purim, como ya se ha hecho notar, era de diversión secular desde su mismísima concepción, dado que este fue considerado el medio más apropido de celebrar la liberación de los judíos de manos de sus enemigos paganos.[47] Sin embargo, es incorrecto suponer sobre esta base que la omisión del nombre de Dios es deliberado en la obra por estar destinada a leerse en una fiesta ruidosa y con desbordes de alegría,[48] puesto que la lectura del rollo de Ester fue un agregado tradicional posterior a las celebraciones y que no estaba prescrita en el programa original de ceremonias.

C. H. Gordon llama la atención hacia la forma en que el libro de Ester ha suministrado una de las evidencias más antiguas de una institución distintivamente irania que ha sobrevivido hasta los tiempos modernos.[49] Esta es la doctrina de *kitmân* o *taqiyya*, que tradujo por medio de la palabra "disimulación." Según este procedimiento, se permite a un individuo negar su religión y aparecer como miembro de otra fe si se ve confrontado a un agudo peligro personal. Gordon ilustra esta situación con ejemplos de la vida moderna de Irán diciendo que los shiitas de Irán pueden impunemente aparentar ser sunnitas cuando emprenden un peregrinaje a La Meca que está en poder de los árabes sunnitas, los que en ocasiones se han mostrado violentamente hostiles hacia los shiitas. También en Irán mismo, las minorías religiosas aparentan ser shiitas cuando su existencia está amenazada, y este comportamiento es parte del código moral aceptado. Este patrón general de conducta fue manifestado por Ester misma (Est. 2:10), que ocultó su origen y fe judíos sin ningún escrúpulo aparente de conciencia. Cuando los planes de Amán fueron frustados y la mayoría pagana repentinamente sintió un temor mortal por los judíos (Est. 8:17), también adoptaron la práctica de la "disimulación" y pretendieron ser judíos.

Aunque el tema dominante del triunfo del judaísmo sobre sus enemigos hizo que la obra alcanzase un grado de popularidad inmediato y duradero, hubo protestas esporádicas por la inclusión de Ester en el canon de las Escrituras, y

continuaron largo tiempo después que el Concilio de Jamnia supuestamente se pronunció en cuanto a su canonicidad. Su popularidad produjo algunos intentos de embellecimiento, como en los tárgumes de Ester, y en un período más tardío adquirió un carácter dramático al ser leído en las sinagogas, cuando los miembros de la congregación participaban simbólicamente de los hechos a medida que el relato iba siendo leído. Hacia el año 120 D. C. Ester tenía una posición segura en el canon, y la Iglesia Cristiana lo aceptó en esa calidad, aunque con algunas reservas en algunos sectores de ella.

La integridad de la composición fue atacada por primera vez por J. D. Michaelis, en 1783. Sostiene que algunas peculiaridades de Ester 9:20-10:3 indican que esta sección había sido derivada de una fuente distinta.[50] Desde ese tiempo, muchos críticos han considerado el pasaje en cuestión ya sea parcial o completamente espúreo, conclusión basada en alguna medida en diferencias lingüísticas y de estilo, además de algunas consideraciones de incoherencia interna. Con respecto a esto, se sostiene que debido a que se ignora la distinción entre judíos urbanos y rurales (Est. 9:19), ambos días de Purim se hicieron obligatorios sobre la población judaica como un todo. Además, se alega, los detalles de la recapitualción de Ester 9:24s. no armonizan con el contenido de las secciones previas del relato.

Con referencia a la cuestión de la divergencia inicial en la celebración en la ciudad y en el campo de la victoria de los judíos sobre sus enemigos, parece haber sido el propósito del libro legalizar estos "dos días" (Est. 9:27), la naturaleza de cuyo origen ya había sido explicada, y reconciliar las tradicones divergentes que habían surgido espontáneamente. Según Josefo, los dos días de observancia oficial de Purim fueron aceptados por los judíos,[51] y hacia la época de la Mishnah (*ca.* 200 D. C.) ya se había legalizado en el calendario judaico. Aunque las celebraciones modernas de Purim están mayormente confinadas al catorce de Adar (febrereo-marzo), hay algunas ciudades amuralladas en Europa y en el oriente donde se observan ambos días.[52]

Completamente aparte de la naturaleza explicativa de la sección en cuestión, un estudio cuidadoso de la sintaxis y el estilo del autor indica, como Striedl ha mostrado, que el estilo característico del autor recurre a través de todo el libro.[53] Diferencias como las que Michaelis y los que le han seguido han observado son claramente debidas al cambio de tema. El hecho de que la base de la designación dada a Purim se introduce en Ester 3:7 exige la retención de la sección final de la

historia si ésta ha de llegar a su climax y si va a ser inteligible como explicación del significado de *pur,* cuya etimología es correcta en la forma que aparece, contrariamente a las opiniones de muchos autores de antaño. Como Anderson ha observado, la estructura del libro, en que el final se da a entender en sus inicios, indica su unidad fundamental,[54] proposición a la que la LXX presta algún apoyo reteniendo casi toda la sección 9:20-10:3.

• • • • •

La opinión de los especialistas es virtualmente unánime en cuanto al hecho de que el texto hebreo de Ester ha sido bien preservado, pese a unas pocas corrupciones (1:22; 2:19; 7:4), y ha sobrevivido en una forma más pura que cualquier otro libro del Antiguo Testamento. El único rasgo peculiar de la obra es que los nombres de los hijos de Amán en Ester 9:10–17 en el TM están escritos en una columna vertical, debido, según una antigua leyenda, a que fueron ahorcados uno sobre el otro. Para el estudio comparativo al LXX es de poco valor en relación con el texto hebreo, pero en otros respectos es de mucha importancia porque testifica de dos recensiones del texto griego. Aunque la mayoría de los manuscritos contiene material que es normal de la LXX, algunos han preservado la recensión Luciánica del texto de la LXX. Además, ambos tipos de griego han sido suplementados en una medida considerable, de modo que mientras el TM contiene 163 versículos, el griego tiene 270, diferencia que posiblemente nunca formó parte del original hebreo.[55]

Parece claro que estas adiciones no estuvieron relacionadas con ningún texto hebreo durante la primera mitad del tercer siglo D. C., como Orígenes señala,[56] pero fueron ciertamente incluidos en la LXX en el primer siglo de la era cristiana, cuando Josefo parafraseó cuatro de ellos.[57] Las adiciones más largas que aparecen en la LXX, siguiendo el orden de la Vulgata son: (a) El sueño de Mardoqueo (Est. 11:2-12:6, antes de 1:1 en la LXX); (b) El edicto de Artajerjes (13:1-7, después de 3:13 en la LXX); (c) La oración de Mardoqueo (13:8-14:19, después de 4:17 en la LXX); (d) La oración de Ester (15:4-19, puesta inmediatamente después de la adición precedente en la LXX); (e) El edicto de Artajerjes favoreciendo a los judíos (16:–-24, después de 8:12 en la LXX); (f) Interpretación del sueño de Mardoqueo explicando la fiesta (10:4-11:1, al final del libro en la LXX).

El último versículo de (f) constituye una nota al efecto que una traducción, presumiblemente al griego, preparada por Lisímaco, hijo de Ptolomeo, un jerosolimitano, había sido hecha el año cuarto de Ptolomeo y Cleopatra. Puesto que solamente el octavo rey egipcio que lleva este nombre estuvo casado con una Cleopatra en su cuarto año de reinado, la traducción griega puede así ser fechada el año 113 A. C.[58] Un período un tanto más tardío es sugerido por Willrich, al identificar estos personajes reales con Ptolomeo XII y Cleopatra VII, que reinaron conjuntamente desde el año 510-47 A. C.[59] Desafortunadamente está lejos de ser segura la medida en que el colofón es un testimonio genuino de la existencia de una versión griega de Ester antes de fines del segundo siglo A. C., pese a su aceptación acrítica por parte de Swete.[60] La tercera adición, la oración de Mardoqueo (13:8-14:19), ha sido preservada como una entidad separada en la Apócrifa inglesa bajo el encabezado general de "*The Additions to the Book of Esther.*"

Literatura Suplementaria

Bettan, I. *The Five Scrolls.* 1950.
Gunkel, H. *Esther.* 1916.
Jampel, S. *Das Buch Ester auf seine Geschichtlichkeit untersucht.* 1907.
Siegfried, C. *Ezra, Nehemia und Ester.* 1901.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: DECIMOTERCERA PARTE. CAPITULO V. EL LIBRO DE ESTER

1 *AJ,* XI, 6, 1, quizás sobre la base de referencias en Est. 9:20 y 32. Ibn Ezra (1092–1167) concuerda con esta opinión.

2 Así, Josefo, *loc. cit.*

3 E.g. J. Hoschander, *The Book of Esther in the Light of History,* 1923), p. 20 *passim;* A. T. Olmstead, *History of Palestine and Syria to the Macedonian Conquest* (1931), pp. 612ss.

4 *YIOT,* pp. 354s.; cf. Gunkel, *Esther* (1916), pp. 19s., y en *Theologische Literaturzeitung,* XLIV (1919), p. 214.

5 *PIOT,* pp. 740ss.

6 *PIOT,* p. 742.

7 *ET,* XLII (1930–31), pp. 124ss.

8 *The Growth of the OT* (1950), p. 155.

9 B. W. Anderson, *IB,* III, p. 828.

10 L. B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther* (1908), pp. 65ss.

11 Cf. A. Bentzen, *Introduction to the OT,* II, p. 193.

12 A. Cohen, *The Five Megilloth,* p. 93.

13 A. H. Sayce, *Introduction to Ezra, Nehemiah and Esther* (1885), pp. 98ss., posteriormente se retracta en su *The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments* (1893), pp. 469ss. Cf. W. S. Watson, *PTR,* I (1903), pp. 62ss.; J. H. Raven, *OT Introduction* (1906), pp. 75ss.; M. Wolff, *Nieuw Theologisch Tijdschrift,* I (1916), pp. 75ss.; J. Hoschander, *The Book of Esther in the Light of History* (1923).

14 *PIOT,* p. 737; cf. C. H. Cornill, *Introduction to the Canonical Books of the OT,* p. 257.

15 A. W. Streane, *The Book of Esther* (1907), p. xiv. *DILOT,* p. 483. H. H. Rowley, *The Growth of the OT,* p. 155.

16 D. Harvey, *IDB,* II, p. 151.

17 Cf. M. Dieulafoy, *Bibliotheca Sacra,* LXVI (1889), pp. 626ss., *L'Acropole de la Suse* (1890); H. Gunkel, *Theologische Literaturzeitung,* XLIV (1919), pp. 2ss.; L. B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther,* p. 65.

18 Cf. *PIOT,* L. B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther,* p. 73.

[19] Heródoto, *Hist.*, VII, 114; IX, 108s.

[20] *Ibid.*, VII, 8.

[21] *Ibid.*, IX, 108.

[22] E. g. Esquilo, *Pers., 467ss.; Juvenal,* Sat., X, 174ss.; Heródoto, *Hist.*, VII, 3ss., IX, 108ss.

[23] Heródoto, *Hist.*, III, 84.

[24] Cf. Heródoto, *Hist.*, IX, 108ss.

[25] Para una reseña de teorías anteriores, véase L. B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther,* pp. 77ss.

[26] E. Meier, *Geschichte der poetischen national-Literatur der hebräer* (1856), p. 506. F. Hitzig, *Geschichte des Volkes Israels* (1869), p. 280. L. Zunz, *ZDMG,* XXVII (1873), p. 686.

[27] J. von Hammer, *Wiener jahrbücher für Literatur,* xxxviii (1872), p. 49.

[28] P. de Lagarde, *Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion* (1887). F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode* (1892), pp. 42ss. P. Haupt, *Purim* (1906), p. 20. J. Lewy, *HUCA* (1938–39), pp. 127ss.

[29] W. Nowack, *Archäologie,* II (1894), pp. 194ss. B. Meissner, *ZDMG,* L (1896), pp. 296ss. H. Winkcler, *Altorientalische Forschungen,* II (1898), pp. 91ss., 182, 354ss., III (1902), pp. 1ss. J. G. Frazer, *The Golden Bough* (ed. de 1903), pp. 138ss. C. H. Toy, *EB,* III, col. 3980.

[30] H. Zimmern, *ZAW* (1891), XI, pp. 209ss. P. Jensen, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* VI (1892), pp. 47ss. , 209, *ZDMG,* LV (1901), p. 228.

[31] Cf. P. Haupt, *AJSL,* XXVIII (1907), pp. 112ss.

[32] T. K. Cheyne, *EB,* III, col. 3983, niega la conexión entre los dos nombres.

[33] H. Grätz, *Magazin für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* XXXV (1886), pp. 425ss., 473ss., 521ss.

[34] *PIOT,* pp. 745s.

[35] M. Dieulafoy, *L'Acropole de la Suse* (1890), cf. *Bibliotheca Sacra,* LXVI (1889), pp. 626ss.

[36] W. F. Albright, *BASOR,* No. 67 (1937), p. 37. Cf. J. Lewy, *Revue Hittite et Asianique,* V (1939), pp. 117ss.; E. F. Wiedner, *Archiv für Orientforschung,* XIII (1941), p. 308.

[37] Cf. H. Malter, *JE,* X, pp. 274ss.; H. Schauss, *The Jewish Festivals,* (1938), pp. 237ss.

[38] B. W. Anderson, *IB,* III, p. 825.

[39] Cf. heródoto, *Hist.*, VII, 114; IX, 108s.

[40] A. Ungnad, *ZAW,* LVIII (1940–41), pp. 240ss., LIX (1942–43), p. 219.

[41] I. Price, *The Monuments and the OT* (1925), p. 403.

[42] A. U. Pope (ed.), *A Survey of Persian Art* (1938), I, p. 351.

[43] A. W. Streane, *The Book of Esther,* p. xiv.

[44] Th. Nöldeke, *EB,* II, cols. 1400ss.

[45] B. W. Anderson, *IB,* III, p. 827.

[46] *YIOT,* p. 358.

[47] Cf. J. C. Rylaarsdam, *IDB,* III, p. 649. En cuanto a la celebración de la fiesta de Purim en la antigüedad, véase G. F. Moore, *Judaism* 91927), II, pp. 51ss.

[48] Así D. Harvey, *IDB,* II, p. 150.

[49] *IOTT,* pp. 278s.

[50] L. B. Paton, *A Critical and Exegtical Commentary on the Book of Esther,* p. 57.

[51] *AJ,* XI, 6, 13.

[52] B. W. Anderson, *IB,* III, p. 825.

[53] H. Striedl, *ZAW,* LV (1937), pp. 73ss.

[54] B. W. Anderson, *IB,* II, p. 824.

[55] H. B. Swete, *Introduction to the OT in Greek,* p. 257.

[56] *Ad. Afric.* 3.

[57] *AJ,* XI, 6, 5ss.

[58] Cf. B. Jakob, *ZAW,* X (1890), pp. 274ss.; E. Schüer, *Geschichte des jüdischen Volkes* (1900), III, p. 450.

[59] H. Willrich, *Judaica* (1900), pp. 1ss.

[60] H. B. Swete, *Introduction to the OT in Greek,* p. 25; cf. *APOT,* I, p. 665.

DECIMOCUARTA PARTE

LOS ESCRITOS SAGRADOS (III)

DANIEL, ESDRAS/NEHEMIAS Y CRONICAS

I. EL LIBRO DE DANIEL

A. LA HISTORIA DE DANIEL

Daniel aparece en las versiones castellanas como la cuarta obra mayor de la literatura profética, mientras en el canon hebreo fue asignado a los Escritos o *Kethubhim.* Aparte de lo que se narra en la obra misma, nada se sabe acerca de la vida y carrera de Daniel. Israelita de linaje real, [1] fue llevado cautivo a Babilonia por Nabucodonosor el año tercero de Joacim. Habiendo sido preparado para el servicio real (Dn. 1:1-6), le fue dado el nombre babilónico Beltsasar, probablemente la transliteración hebrea de *Balaṭsu-uṣur* o "proteje su vida," omitiendo el nombre de la divinidad específica que se invocaba. Si se incluye la divinidad (cf. Dn. 4:18), la forma podría haber sido *Belti-shar-uṣur,* o "Belti, proteje al rey."

Fiel a su origen judío, Daniel, junto con sus tres amigos, Sadrac, Mesac y Abednego, se negaron a transgredir las leyes alimentarias de los judíos, y al final de un período de tres años los cuatro se habían hecho famosos por su sabiduría (Dn. 1:18–21).

Poco tiempo después, esta facultad fue puesta a prueba, porque, según el capítulo dos de Daniel, el rey Nabucodonosor tuvo un sueño el segundo año de su reinado, y habiéndolo olvidado al despertar, desafió a los sabios de Babilonia que demostrasen sus habilidades narrando el sueño e interpretándole su significado. Ante el fracaso, se dio la orden de ejecutar a todos, incluidos Daniel y sus amigos (Dn. 2:12s.), pero al apelar al rey, se dio a Daniel la oportunidad de cumplir con el mandato real. Después de orar a Dios, se desveló la naturaleza y el significado del sueño y luego fue comunicado a Nabucodonosor con su interpretación (Dn. 2:37-45). El rey reconoció la supremacía del Dios de Israel, y ascendió a Daniel a una posición de importancia en el reino (Dn. 2:47s.).

El tercer capítulo trata de la construcción de una gran estatua de oro en la llanura de Dura, ante la cual debían postrarse todos. Cuando los amigos se negaron a ello se les interrogó en cuanto al significado de su desobediencia al rey, y luego fueron arrojados a un horno ardiente (Dn. 3:19-23). Cuando fueron liberados milagrosamente, Nabucodonosor nuevamente reconoció la superioridad del Dios de Israel, y los promovió a una elevada posición en la administración del reino (Dn. 3:26–30).

El capítulo cuatro contiene el relato de otro sueño interpretado por Daniel, esta vez tratando de la insanía inminente del rey Nabucodonosor, y su consiguiente conversión religiosa (Dn. 4:1-37; 3:31-4:34, Heb.). El capítulo cinco describe la fiesta de Belsasar (Dn. 5:1-31; 5:1-6:1, Heb.), en la que el rey y sus invitados profanaron los vasos sagrados del templo de Jerusalén bebiendo en ellos. Una mano misteriosa comunicó un mensaje críptico, y se pidió a Daniel que lo interpretase. El acontecimiento culminó en la muerte de Belsasar y la ascensión de Darío el medo. En el capítulo 6 se relata el conocido caso de Daniel en el foso de los leones (Dn. 6:1-28; 6:2-29, Heb.), incidente que, como los antes mencionados en el libro queda señalado por el reconocimiento por parte de los paganos de la superioridad del poder de Jehová.

Mientras los primeros seis capítulos contienen material que dice ser en gran medida histórico, el resto del libro trata de visiones que enfatizan el destino de los hebreos respecto de los reinos gentiles. La primera de éstas, fechada en el año primero de Belsasar, habla de cuatro bestias y un personaje semejante a hijo de hombre (Dn. 7:1-28); la segunda, fechada en el año primero de Darío, trata del significado de la desolación de setenta años predicha por el profeta Jeremías (Jer. 25:11; 29:10), mientras la visión final (Dn. 10:1-21), fechada el año tercero de Ciro, contiene una revelación respecto del período que precede a la era mesiánica. Este tema general se continúa en los capítulos 11 y 12, en los que se bosquejan los acontecimientos que deben ocurrir en las edades venideras de la vida hebrea. La naturaleza esotérica de las comunicaciones se hace evidente por el mandato de "sellar el libro" (Dn. 12:4), y la profecía termina con un comentario escatológico final.

B. NATURALEZA Y UNIDAD DEL LIBRO

La asignación de esta obra a la tercera división del canon hebreo parece haber sido práctica común en el judaísmo mucho antes del supuesto concilio de Jamnia, y parece haberse basado en la convicción de que Daniel no podía ser considerado profeta en el mismo sentido de Isaías, Jeremías o Ezequiel. El Talmud (*Baba Bathra* 15*a*) indica claramente que Daniel nunca fue puesto entre tales profetas,[2] aunque es evidente que Daniel era ampliamente aceptado como Escritura desde el segundo siglo A. C. Si el material pseudo-epigráfico designado 1 Enoc tomó material de Daniel (compárese 1 Enoc 14:18–22 con Dn. 7:9, 10), la sección respectiva, que fue escrita probablemente antes del año 150 A. C.,[3] sería testimonio del uso de Daniel como Escritura con autoridad en aquel tiempo.

Los descubrimientos de manuscritos en Qumrán han demostrado la popularidad de Daniel,[4] con dos manuscritos del texto hebreo recobrados de 11Q en 1956 para suplementar porciones de la obra descubierta en las otras cuevas de Qumrán y el florilegio hallado en 4Q, que se refiere, como Mateo 24:15, a "Daniel el profeta." Puesto que la Comunidad se origina en la época macabea, ello da testimonio de la forma en que Daniel era reverenciado y citado como Escritura ya en el segundo siglo A. C. Aunque las autoridades judías generalmente mostraron poco entusiasmo por el libro, en parte debido a su énfasis escatológico y apocalíptico, la Iglesia Cristiana reconoció desde el principio mismo su naturaleza profética y el valor de la composición, basando su evaluación en parte en los dichos escatológicos de Jesucristo (Mt. 24:4ss.; Mr. 13:5ss.; Lc. 21:8ss.). En la versión LXX, Daniel fue puesto entre los escritos proféticos, siguiendo a Ezequiel y precediendo a Los Doce, posición que ha retenido en la generalidad de las versiones cristianas.

El libro se puede dividir fácilmente en dos secciones: capítulos 1-6, formado por relatos dentro de un contexto histórico, y los capítulos 7-12, que comprende las visiones de Daniel. Para este agrupamiento parece haber sido consideración predominante la similitud en el tema, y aunque en la primera división se observa un orden cronológico, en la segunda las visiones se relacionan entre sí en función de tema y contenido más que en función de la fecha en que se supone fueron experimentadas. Aunque esta división bífida es elemental, ha llevado a muchos autores a la conclusión de que Daniel es una obra realizada por varios autores. Spinoza y Sir Isaac Newton se cuentan entre los primeros exponentes de esta opinión, la que posteriormente fue abrazada por Eichorn.[5] Michaelis[6], ya había sugerido una variedad de autores, y esta idea fue tomada ávidamente por Bertholdt, que detecta la presencia de no menos de nueve manos diferentes en el libro, poniéndolas todas en un período comparativamente tardío.[7]

Durante el medio siglo siguiente, los autores generalmente siguieron a Bleek adhiriendo a la unidad del libro,[8] pero con la obra de Lenormant apareció un énfasis en las teorías divisivas nuevamente, y esta tendencia fue continuada en los escritos de Meinhold y Strack.[9] Von Gall hizo una importante defensa de la unidad sustancial de Daniel, y este punto de vista fue aceptado por Pusey, Cornill y otros.[10] Pero la teoría de la múltiple autoría reapareció en un artículo de Barton,

y fue seguida por la obra de Dalman y Preiswerk.[11] C. C. Torrey fue influido en alguna medida por Dalman al sugerir que la primera sección de Daniel había sido compilada en el tercer siglo A. C., mientras el resto fue compuesto durante el período macabeo, posición adoptada por Kent, Montgomery, Eissfeldt y Vriezen.[12]

Hölscher asigna los primeros seis capítulos de Daniel al tercer siglo A. C., y el séptimo a un período un poco posterior, y el resto al período macabeo,[13] opinión que parece haber modificado posteriormente bajando considerablemente la fecha de los primeros capítulos.[14] Esta opinión fue seguida también en lo sustancial por Meinhold, Gressmann, Kuhl y, en alguna medida, por Albright y Nyberg.[15] Un desarrollo de la teoría de Hölscher, según la cual los primeros siete capítulos eran considerados como una unidad, mientras el resto viene de un período considerablemente posterior, fue postulada por Welch, Eerdmans y Weiser.[16] Haller sostiene que el capítulo 7 es el más antiguo del libro, y lo fecha en el siglo cuarto A. C., y en esta opinión fue apoyado por Noth, que atribuye el capítulo dos a este período también.[17] En los escritos de Ginsberg se produce un retorno a la teoría de la múltiple autoría, al pretender haber detectado indicaciones de no menos de seis autores distintos en el libro.[18]

Sin embargo, en el intertanto, hubo varios defensores inquebrantables de la unidad de Daniel tanto entre los autores críticos como conservadores, entre los que se cuentan Driver, Bewer, Charles, Möller, Wilson, Rowley, Pfeiffer, Hackman y Young.[19] Aunque la mayoría de los autores católico romanos han defendido la unidad en cuanto a paternidad literaria y la fecha tradicional de composición en el siglo sexto A. C., unos pocos, incluidos Lagrange, Bigot, Bayer y Junker han asignado la composición del libro como un todo a la era macabea.[20]

La selección precedente basta para indicar la gran divergencia de opiniones repecto de la cuestión de la integridad y paternidad literaria, y por implicación, en cuanto a la fecha del libro o de sus supuestas partes. Desafortunadamente, esta misma situación es contraproducente, porque, como Rowley ha señalado, si hay tan poco consenso de opinión en cuanto a cuales fueron las partes más antiguas, es difícil llegar a tener mucha confianza en el método por el cual se han alcanzado tan variados resultados.[21]

A la luz de la información de que ahora se dispone respecto del paternalismo literario en el Antiguo Cercano Oriente,[22] ya no se pueden sostener los argumentos en pro de una diversidad de autores sobre la base de que el libro

contiene dos lenguajes. Como ya se mencionó en relación con Job, el recurso de encerrar el cuerpo principal de una composición dentro de una forma lingüística de un estilo contrastante de modo que realce el efecto de la obra se empleaba comúnmente en la estructuración de escritos simples, integrados, en el acervo literario de Mesopotamia. Sobre la base de esta evidencia, por lo tanto, Daniel debe ser entendido como una integridad literaria conscientemente formulada que incluye componentes arameos y hebreos.[23]

C. LA FECHACION DEL LIBRO

1. *Historia de la Crítica.* Aunque *Baba Bathra* 15*a* indica que los "hombres de la Gran Sinagoga" tuvieron su parte en la edición de Daniel, la opinión uniforme de la tradición hebrea y cristiana ha sido que Daniel es un personaje histórico que compuso su libro en el siglo sexto A. C. El primero en cuestionar esta perspectiva fue el filósofo neoplatonista Porfirio, que vivió en el siglo tercero después de Cristo.[24] Durante un período de residencia en Sicilia escribió una obra de quince tomos títulada *Contra los Cristianos,* en que trata de refutar los principales axiomas del critianismo. Constantino ordenó la supresión de su obra, pero, no obstante, sobrevivió al punto que Teodosio II ordenó que fuese destruida el año 448 D. C. La composición ya no existe, pero porciones del libro doce, en que Porfirio lanza invectivas contra Daniel, fueron preservadas en el comentario de Jerónimo sobre Daniel.

Sobre la base de que los últimos capítulos describen acontecimientos de la era macabea en forma tan exacta, Porfirio le niega al libro una fecha en el siglo sexto, y en cambio, lo asigna a la época de Antioco Epífanes. Desafortunadamente Porfirio comienza sus razonamientos a partir de una suposición *a priori* en el sentido de que no puede haber elemento predictivo en la profecía (*si quid autem ultra opinatus sit, quia futura nescient, esse mentitum*), de modo que la obra solamente podía ser histórica en naturaleza, y por lo tanto de una fecha tardía. Este formidable antagonista pagano de la fe cristiana sostiene que el autor de Daniel había mentido con el fin de revivir las esperanzas de los judíos contemporáneos en medio de sus adversidades. Aparentemente Porfirio creía que Daniel había escrito originalmente en griego, puesto que empleó la versión de Teodoción para su diatriba, y trató de demostrar una fecha de composición para el libro dentro del período griego relacionándolo etimológicamente con la *Historia de Susana.*

En la era medieval, un judío racionalista de nombre Uriel Acosta (1590-1647) pretendió que Daniel fue inventado con el objetivo de dar apoyo a la doctrina de una resurrección corporal. Un siglo más tarde, el libro recibió algo de atención de parte de un deísta inglés llamado Anthony Collins, que, en el apéndice de su obra, *The Scheme of Literal Prophecy Considered* (1727), procuró atacar la integridad de la composición en su forma existente. Este tema fue tomado con gran imaginación por Bertholdt en 1806, como ya se ha señalado,[25] y desde ese tiempo todo rechazo de la integridad literaria de Daniel incluía la fechación de los últimos capítulos en función de la revuelta macabea.

El movimiento crítico literario alemán se aferró ávidamente de la suposición de que la profecía no podía contener elementos predictivos, y repudió la tradición judía y cristiana de una fecha de composición del libro en el siglo sexto A. C., a pesar de los argumentos de algunos estudiosos conservadores.[26] Las objeciones a la historicidad de Daniel eran copiadas acríticamente de libro a libro, y hacia la segunda década del siglo veinte ningún erudito de trasfondo liberal que quisiera preservar su reputación académica quería ni se atrevía a desafiar la tendencia crítica reinante. Puesto que esta posición era obviamente de gran importancia para quienes la mantenían, bien podría ser deseable una apreciación de sus principios y contenidos.

De partida hay que afirmar que no puede haber duda alguna en cuanto a la influencia que las opiniones de Porfirio ejercieron sobre las mentes de los autores que niegan la existencia de un elemento predictivo en la profecía hebrea. Para ellos la profecía consiste en decir y no en predecir, de modo que cualquier aspecto predictivo no tendría lugar en la verdadera profecía. Aunque esta opinión se proclamó extensamente en los círculos críticos, de ningún modo llegó a ser una opinión unánime y fue rechazada por autoridades tan responsables como Ackerman, Gunkel y Guillaume.[27] Su superficialidad básica se hace clara aun ante la más leve consideración de los profetas literatos en su forma presente, que no solamente hablan de acontecimientos y circunstancias contemporáneos, sino también hacen anuncios sobre acontecimientos que habían de ocurrir en el más distante de los futuros, y llegaron a hacer predicciones ocasionales sobre cosas que no tenían una relación inmediata o causal con los acontecimientos de su propia época. Como Rowley ha señalado agudamente en relación con esto, la antítesis moderna entre pronunciar y anunciar habría tenido poco sentido para los antiguos israelitas, puesto que los profetas comúnmente estaban preocupados en la predicción del futuro, frecuentemente según surgía a partir de los acontecimientos contemporáneos, aunque de ningún modo era exclusivamente así.[28]

2. *Objeciones internas al punto de vista tradicional.* Si se concede que la profecía puede en ocasiones contener un distintivo elemento predictivo, sería posible examinar otra objeción a la paternidad literaria tradicional según se ha planteado en círculos críticos. Esta consiste en el reclamo de que Daniel está repleto de inexactitudes históricas o errores y que éstos son de una especie que un autor responsable del siglo sexto A. C. no hubiera cometido ni tolerado.

a. *Daniel 1:1.* Característica de este acercamiento es la afirmación de que la referencia de Daniel 1:1 sólo puede ser considerada como un anacronismo dado que el versículo implica la captura de Jerusalén y entra en conflicto con el testimonio de Jeremías (Jer. 25:1, 9; 46:2), que habla en el año siguiente como si los caldeos aún no hubieran conquistado a Jerusalén. Este supuesto error realmente descansa en un error de los estudiosos en la comprensión de los métodos de computación cronológica de la antigüedad. Superficialmente Daniel 1:1 se refiere a la llegada de Nabucodonosor para sitiar Jerusalén en el tercer año de Joacim mientras Jeremías 25:1 implica que este evento ocurrió el año cuarto de Joacim, que se hace equivalente al primer año del rey Nabucodonosor de Babilonia.

Se puede explicar esta diferencia de un año por el hecho de que en Babilonia el año en que el rey ascendía al trono era designado específicamente como "el año de la asunción al reino" y era seguido por el primer año, el segundo, el terceró y los subsiguientes años de reinado. Por otra parte, en Palestina no había año de asunción como tal, de modo que la extención del reinado era computado de una forma distinta en que el año de asunción era contado como el año primero de un determinado reinado. Así, Daniel cuenta en conformidad con la cronología del sistema babilónico, mientras Jeremías sigue el patrón normal de Palestina. En consecuencia, el tercer año del sistema de computación utilizado por Daniel debe ser idéntico con el año cuarto del empleado por Jeremías, explicación que quita la supuesta dificultad.

Además, cabe notar que la referencia de Daniel no afirma que Jerusalén fue capturada el tercer año de Joacim (605 A. C.) sino que indica sencillamente que Nabucodonosor tomó consigo algunos rehenes judíos y los llevó a Babilonia

como evidencia de la buena fe de Joacim, a quien Nabucodonosor consideraba un oportunista político. Esto concuerda con la situación general descrita en Jeremías 25:1, donde aún no ocurría la caída de Jerusalén. Si el autor de Daniel hubiera sido un judío desconocido del siglo segundo A. C., como los críticos liberales son dados a insistir, es improbable que hubiera seguido el obsoleto sistema cronológico babilónico a preferencia de su propio método palestino, que tenía la sanción de un personaje tan importante como el profeta Jeremías.

b. *"Caldeos."* Una segunda objeción ha sido planteada en relación con el hecho de que en Daniel la palabra "Caldeo" se emplea en sentido étnico y también en un contexto restringido para significar un grupo de hombres sabios, uso que no aparece en otros lugares del Antiguo Testamento y no se halla en las inscripciones descubiertas. Comúnmente han supuesto que esta es una inexactitud, y que es característica de un período considerablemente más tardío que el siglo sexto A. C. Una dificultad de este tipo se puede resolver prontamente por una referencia a la obra de Heródoto (*ca.* 450 A. C.), que en sus *Guerras Persas* habla persistentemente de los caldeos en términos étnicos, reconoce el oficio sacerdotal de ellos y acepta el hecho de que algunos de sus procedimientos religiosos se remontan por lo menos hasta el tiempo de Ciro.[29]

Es importante notar en relación esto, que de hecho, el Antiguo Testamento sí usa la palabra "Caldeo" en sentido étnico, paralelamente con fuentes seculares cueiformes. Ya en el siglo décimo A. C., los anales asirios empleaban la designación *kaldu* para designar la "Tierra del mar" de inscripciones cuneiformes previas. Asurbanipal II (883-859 A. C.) distingue los pueblos de esta área de los que se encontraban más cerca de Babilonia, mientras Adad Nirari III (811-783 A. C.) anotó en sus registros, al comienzo de su reinado, los nombres de varios jefes caldeos que eran prominentes entre sus vasallos. Cuando Merodac Baladán (Marduk-aplaiddina II), jefe del distrito Caldeo de Bat-Yakin, buscó independizarse de Asiria después de la muerte de Sargón el año 705 A. C. y envió una embajada a Ezequías de Judá, el profeta Isaías advirtió los peligros inherentes en el apoyo a los rebeldes caldeos (Is. 23:13) y profetizó la derrota de ellos (43:14). La asunción de Nabopolasar al trono de Babilonia el año 626 A. C. vio el comienzo de un régimen durante el cual él, como caldeo nativo, dio buena reputación a la designación "caldeo," tradición que fue continuada por sucesores tan eminentes

còmo Nabucodonosor, Amel-Marduk (Evil Merodac), Nabonido y Belsasar, siendo éste llamado "rey de los caldeos" en Daniel 5:30.

Como Wiseman ha señalado, la prominencia de las clases de sacerdotes que en Babilonia y otros centros mantuvieron las antiguas tradiciones de la astrología y la filosofía en los idiomas babilónicos clásicos llevaron a la aplicación de la designación "caldeo" a sacerdote (Dn. 3:8), astrólogos y personas educadas (Dn. 2:10; 4:7; 5:7, 11),[30] lo que en general está en conformidad con el testimonio de Heródoto. En contra la objeción en el sentido de que Daniel, como judío piadoso, no se habría permitido ser iniciado en la clase de los "sabios," sólo basta decir que el relato no hace tal afirmación, pues sencillamente hace notar que a Daniel se dio autoridad política sobre todos los sabios de Babilonia (Dn. 2:48s.), y que ello se debió a la habilidad dada por Dios de ser un vidente (Dn. 1:17), y no como resultado de una educación profesional babilónica en las artes mágicas.

c. *La enfermedad de Nabucodonosor.* Otra objeción que se levanta frecuentemente contra la exactitud histórica de Daniel está en la afirmación de que "la historia nada sobe de la locura de Nabucodonosor relatada en Daniel."[31] Con el fin de evaluar la exactitud de esta afirmación es necesario examinar la actitud de los pueblos mesopotámicos hacia la enfermedad mental, y observar además la medida en que tradiciones posteriores y otras evidencias confirman o repudian tal afirmación. Los habitantes del Antiguo Cercano Oriente siempre fueron altamente supersticiosos, y aunque toda forma de enfermedad era considerada una obra maligna de las divinidades infernales que entraban por aberturas de la cabeza y comenzaban a causar perturbaciones dentro del cuerpo mismo, la incidencia de la enfermedad mental era considerada por excelencia una posesión por poderes demónicos. En consecuencia, a los enfermos mentales se otorgaba un grado de temor y veneración supersticiosos que nunca daban a individuos afectados por otros tipos de patologías, y este hecho explica la actitud general adoptada en los relatos del Antiguo Testamento hacia los insanos mentales.[32] Este temor no sano hacia los enfermos mentales ha persistido hasta el presente en el Oriente, donde hay muy pocas facilidades para el tratamiento hospitalario de problemas mentales en comparación con las existentes para otras enfermedades. Además, cabe observar que una similar actitud supersticiosa no es ajena al moderno mundo occidental, donde el acercamiento tradicional medieval a los problemas de insanía tardan en desaparecer. En la antigüedad, por lo tanto, lo más que podía hacerse por un

enfermo mental era separarlo de la sociedad (cf. Mr. 5:3), y dejar que los acontecimientos posteriores siguieran su curso normal.

Sin embargo, la historia de ningún modo permanece silenciosa en cuanto a la enfermedad de Nabucodonosor, a pesar de la comprensible renuencia de los autores contemporáneos a relatar o discutir la cuestión. Fue solamente unos tres siglos después de la muerte de Nabucodonosor que un sacerdote babilónico de nombre Beroso preservó una tradición afirmando que Nabucodonosor repentinamente fue hallado enfermo a fines de su reinado. Según se registra en los escritos de Josefo,[33] Beroso afirma que, después de un reinado de cuarenta y tres años, Nabucodonosor enfermó muy poco tiempo después de comenzar la construcción de cierta muralla, y posteriormente murió. Puesto que la enfermedad antes de la muerte es algo tan común, entonces y ahora, parecería no haber una razón para registrar el hecho si realmente no era una forma discreta de referirse a alguna dolencia vergonzosa que la gente, en su cortesía, prefería no mencionar.

Una tradición diferente de la preservada por Eusebio, se remonta a Abydeno (siglo segundo A. C.), el cual relata que en los últimos días de Nabucodonosor el rey se vio poseído por algún Dios u otra cosa similar,"[34] y subiéndose al techo del palacio anunció la venida de un "mulo persa" (Circo) que pondría bajo esclavitud al pueblo de la tierra. Habiendo hecho la sorprendente predicción, despapreció de la ciudad. Esta tradición parece ser un reflejo del relato de Daniel 4:31, pero por otra parte podría haber sido preservada en esa forma deliberadamente para ocultar la presencia del desorden mental y evitar así una ofensa a la cortesía.

De mucho mayor importancia es el descubrimiento de Sir Henry Rawlinson de una deteriorada inscripción babilónica del período de Nabucodonosor II. Su traducción dice:

> Durante cuatro años el asiento de mi reino en mi ciudad . . . no dio gozo a mi corazón. En todos mis dominios no edifiqué un lugar alto de poder, ni los preciosos tesoros de mi reino acrecenté. En el culto de Merodac mi señor, el gozo de mi corazón en Babilonia, la ciudad donde ejerzo mi soberanía, yo no canté sus alabanzas, no preparé sus altares, ni despejé sus canales.[35]

Esta nota es en sí muy notable debido a los magníficos y abundantes proyectos de edificación que se emprendieron durante el reinado de Nabucodonosor, e

igualmente debido a la escasez relativa de inscripciones procedentes de sus últimos años.

A la luz de la información precedente podría ser instructivo hacer un examen más detenido de la tradición preservada en Daniel 4. En la terminología psiquiátrica moderna se habría descrito a Nabucodonosor como paciente de paranoia, desorden mental caracterizado por la carencia de una relación integrada con la realidad ambiental, la que generalmente se complica por la presencia de alucinaciones sistemáticas. Toda la situación mental es generalmente independiente de otros síntomas de inestabilidad mental, de modo que para el ojo no especializado la paranoia, que es muy común en su incidencia, podría no presentar un aspecto poco usual, y podría aun interpretarse en función de un cambio de humor por alguien que no conozca la diferencia entre psicosis y neurosis.

Sin embargo, la enfermedad descrita en Daniel constituye una extraña forma de *monomanía,* condición de desequilibrio mental en que el paciente se trastorna en una sola área importante solamente. La variedad particular de monomanía descrita se conoce como *boyantropía,* otra extraña situación en que Nabucodonosor imaginaba ser una vaca o un toro, y actuaba en conformidad con ello. Las leyendas del "hombre lobo" de Europa están basadas en otra forma de monomanía que raras veces se da y que se conoce como *licantropía.* Rendle Short describe otra variedad, la *aviantropía,* en la que el paciente se convence de que es un faisán macho, y cada noche se sube a un árbol para dormir en lugar de hacerlo en su cama.[36]

Son muchísimos los doctores que pasan toda su carrera profesional sin encontrarse jamás con un caso de monomanía del tipo descrito en el libro de Daniel. Por lo tanto, el autor de estas líneas se siente particularmente afortunado de haber observado un caso clínico de boyantropía en una institución de salud mental de Inglaterra en 1946. El paciente era un hombre de poco más de viente años que, según el informe, había estado hospitalizado por unos cinco años. Al momento de hacerse su admisión, sus síntomas estaban muy desarrollados, y el diagnóstico fue inmediato y conclusivo. Era de estatura y peso normal, con un buen físico y una excelente salud corporal. Sus síntomas mentales incluían pronunciadas tendencias antisociales, y debido a esto pasaba todo el días al aire libre, desde la madrugada hasta el anochecer, en los terrenos de la institución. Podía ejercer un grado de responsabilidad solamente nominal en cuanto a sus necesidades físicas, y en consecuencia era bañado y afeitado diariamente por un asistente. Durante el

invierno 1946–47, cuando el autor tuvo la ocasión de observarlo, el paciente usaba solamente ropa interor liviana y un traje de dos piezas, con o sin suéter, durante sus peregrinaciones cotidianas. El asistente informó al que esto escribe que el hombre jamás usó ningún tipo de impermeable o obrigo y, sin embargo, nunca tuvo efectos dañinos como coriza, influenza o pneumonía.

Su rutina diaria consistía en vagar por el maravilloso césped de que había sido dotado, en contraste con el sucio entorno del hospital, y acostumbraba a arrancar puñados de hierba para comer a medida que paseaba. Las observaciones mostraron que discriminaba cuidadosamente entre la hierba del césped y otras hierbas o malezas y el asistente informó a este autor que la dieta del paciente estaba formada exclusivamente de hierba de los prados del hospital. Nunca comía los alimentos provistos por la institución con los demás internos y sólo bebía agua, la que se le servía en un recipiente limpio a fin de evitar que bebiese en los charcos cenagosos. Este autor pudo examinarlo rápidamente, y la única anormalidad física que notó fue el alargamiento de sus cabellos y el estado descuidado y engrosado de las uñas de las manos.

Sin el cuidado institucional el paciente habría manifestado las mismas condiciones físicas mencionadas en Daniel 4:33. Después de haber pasado por el difícil y debilitante período ocasionado por la segunda guerra mundial y sus secuelas, el autor quedó impresionado por la superior condición física del paciente. Su piel mostraba todos los indicios clínicos de un cuerpo sano, sus músculos eran fuertes y bien desarrollados, sus ojos, brillantes y claros, y parecía manifestar una inmunidad total a toda forma de enfermedad física. Según el asistente, era tranquilo en su comportamiento, razonablemente cooperador para uno que se encuentra divorciado de la realidad, y jamás causó daño alguno a la propiedad institucional.[37]

Por lo dicho, parece evidente que el autor de Daniel 4 está describiendo en forma exacta una enfermedad mental que, aunque es rara, puede ser atestiguada. La fuente bíblica no contiene los embellecimientos legendarios que se detectan en los relatos de Beroso y Abideno y por esta y otras razones el autor de estas líneas lo considera como un registro histórico acreditado preservado por uno que, debido a su nacionalidad, no tenía la obligación de ocultar o tergiversar los hechos del caso como para librar a la familia real y a la corte de la vergüenza. Sin embargo, a pesar de esto, el relato presenta los hechos clínicos con discriminación y buen

gusto, y lleva todas las marcas de un genuino registro contemporáneo o muy cerca de ser contemporáneo.

d. *Nabonido y el Libro de Daniel.* El descubrimiento de un manuscrito fragmentario en la cuarta cueva de Qumrán que contiene la "Oración de Nabonido"[38] ha dado origen a la especulación en el sentido de que la enfermedad mental descrita en Daniel 4 se atribuye erradamente a Nabucodonosor, y debiera relacionarse, en cambio, con Nabonido.[39] El fragmento da a entender que se preserva en él la oración hecha por Nabonido, rey de Asiria y Babilonia, cuanto fue atacado por una grave inflamación "ordenada por el Altísimo Dios en la ciudad de Teima." Según esta porción del manuscrito, Nabonido confesó su pecado, y un sacerdote judío fue enviado de entre los exiliados de Babilonia para que le atendiese, el que le dio una interpretación parcial del significado de la enfermedad.

Según Freedman, que con la mayoría de los autores modernos supone un origen de Daniel en la época macabea, el manuscrito de Qumrán parece haber preservado una tradición "más antigua" que considera a Nabonido y no a Nabucodonosor como el afectado por la enfermedad y esto le sirve como indicio que la comunidad de Qumrán incluía a judíos babilónicos emigrados a Palestina mucho después del retorno del siglo sexto A. C. Freedmann siguió a Milik al suponer que la sustitución del nombre de Nabonido por el de Nabucodonosor ocurrió sólo después que la historia fue llevada a Palestina, donde los recuerdos acerca de Nabonido eran confusos. Esta teoría está basada en la suposición de que el libro de Daniel en su forma presente es obra de un palestinense que vivió hacia el año 165 A. C. Ahora bien, suponiendo que la secta de Qumrán es de origen macabeo, como la mayoría de los estudiosos sostienen, se sigue, tomando la fecha de Freedman, que si la comunidad de Qumrán no compiló realmente la obra, tuvo acceso a la forma completa más antigua de Daniel. La cantidad de fragmentos y copias hallados en las cuevas de Qumrán hacen evidente que esta profecía era incuestionablemente popular entre los sectarios. Pero, puesto que todos estos manuscritos son copias y no la composición original, la fecha del autógrafo de Daniel debe necesariamente ponerse medio siglo antes por lo menos, con el fin de dejar un mínimo de tiempo para que el libro circulase y fuese aceptado como Escritura.

Nuevas evidencias de 1Q parecen refutar la fecha atribuida por Freedman y otros a Daniel, porque de tres fragmentos del libro recobrados de la cueva,[40] dos dieron muestras de estar relacionados paleográficamente con el gran rollo de Isaías, mientras el otro era muy similar en forma al manuscrito de Habacuc. El texto era sustencialmente el mismo de los masoretas, siendo la principal diferencia una cuestión de detalles ortográficos. Si esta relación es tan genuina como los eruditos piensan, ello exigirá un significativo ajuste hacia arriba de la fecha macabea de Daniel, que es tan popular en los círculos críticos, puesto que, como Burrows ha señalado, Isaías procede ciertamente de un tiempo anterior en varios siglos a la fecha más temprana que se pueda asignar el rollo grande de Isaías sobre cualquier base.[41] Aunque en el momento de escribir esto el manuscrito de Daniel procedente de Qumrán aun tiene que ser publicado y evaluado, parece presuntuoso, aun a la luz del conocimiento en su estado presente, que los estudiosos abandonen la fecha macabea de ciertos salmos supuestamente tardíos y no obstante se mantengan con fervor no disminuido defendiendo esa fecha para Daniel cuando las bases para tales modificaciones son las mismas.

Está lejos de ser fácil determinar presisamente por qué el autor de Daniel, como Milik alega, habría de emplear la "Oración de Nabonido" como la base de su relato en el capítulo cuatro del libro, pero altera los nombres y el lugar. Burrows sugiere que hubo una modificación de la historia original en el proceso de transmisión pero distinta del tipo de intencionada transformación literaria sustentada por Milik y Freedman.[42] Sin embargo, esta teoría ignora el hecho de que ya había una firme tradición histórica que asociaba a Nabonido con Teima, y que la tradición popular podía permanecer virtualmente sin cambios a través de varias generaciones. Cuando sugiere que tras la transformación de la tradición de Daniel, según se presenta en la "Oración de Nabonido," está el hábito occidental de relacionar incidentes oscuros y quizás apócrifos con personalidades famosos, comete el error metodológico grave de tratar de interpretar el funcionamiento de la mente oriental en función de la mente occidental.

Así que, lejos de resolver realmente los problemas relacionados con el origen y la fecha de Daniel 4, esta teoría complica más el problema. Aunque hay mucho de la vida de Nabonido que es todavía desconocido,[43] no existe tradición alguna que lo describa como loco, aun cuando algunos de sus actos, tales como el ausentarse por largos períodos del festival babilónico *akîtu*, eran poco convencionales medidos por las normas de su tiempo. Además, aunque Milik tiene razón en su

afirmación en el sentido de que la "Oración de Nabonido" de Qumrán contiene elementos patológicos "desconocidos para la medicina," lo mismo no se puede sostener en ningún sentido acerca del relato de Daniel, que, como se mostró anteriormente, cabe dentro de una categoría médica reconocida de estados psicóticos. La enfermedad mencionada en la "Oración de Nabonido" tenía que ver con la inflamación de tejidos, estado de salud que hasta el menos listo podría diferenciar de una enfermedad mental.

En sus comparaciones, Milik y Freedman no han prestado una adecuada atención a las diferencias entre las dos fuentes, porque es muy claro que estamos frente a dos tradicones completamente distintas. Por fragmentaria que sea la "Oración de Nabonido" de Qumrán, no cabe duda que pertenece propiamente a la esfera del folclore y a las tradiciones populares, y que con toda probabilidad preserva el relato de alguna enfermedad, sea estafilocócica o de otra variedad, que afectó a Nabonido durante su período de residencia en Arabia. No es necesario suponer que era virtualmente desconocido en Palestina, dado que sus actividades en las inmediaciones de Teima pueden ciertamente haber sido conocidas para los residentes de Jerusalén y sus alrededores.

La opinión de este autor es que la "Oración de Nabonido" de Qumrán se debe asignar a la esfera de la leyenda, y en consecuencia es muy probable que sea hagádica en naturaleza. Los añadidos apócrifos hechos al libro de Daniel, a juzgar por su popularidad y persistencia, muestran que las tradiciones bíblicas de Daniel atrajeron una buena cantidad de material legendario y bien podría ser que la "Oración de Nabonido" de Qumrán esté relacionada con el tipo de pietismo que produjo las historias de Bel y el Dragón y la de Susana. Por otra parte, podría quizás constituir una composición casi contemporánea de la intitulada "Oración de Manasés" con la que está estrechamente relacionada en forma y contenido.

El hecho de que la "Oración de Nabonido" fuera hallada por primera vez en Qumrán podría indicar que fue escrita en el período macabeo, y no está fuera de los límites de la posibilidad que tuviera su origen entre los sectarios de Qumrán. En su contenido nada hay ciertamente que exija una fecha muy anterior al principio del período macabeo, y podría ser quizás tan tardía como del año 100 A. C. Aunque el que escribe estas líneas está de acuerdo con Freedman cuando dice que no ve relación alguna entre la "Oración de Nabonido" y Daniel 4, no logra ver cómo, a la luz de los argumentos presentados arriba, se pueda decir que el fragmento de Qumrán ha servido de base a la tradición de Daniel en algún sentido, como Milik y otros han llegado a suponer.

e. *Belsasar y Nabonido.* Otra objeción más a la historicidad de Daniel tiene que ver con la relación entre Belsasar y Nabonido. Según Daniel, aquél era rey, mientras en los registros cuneiformes aparece como tal Nabonido, padre de Belsasar, que era realmente el rey del imperio Neobabilónico antes que cayera en el poder de Circo el año 539 A. C. Esta dificultad ha sido resuelta por los descubrimientos arqueológicos que revelan que durante gran parte del reinado de Nabonido su hijo mayor, Belsasar, actuó como corregente. Cuando Nabonido se estableció en Teima, Belsasar ejerció solo el reinado en Babilonia, y por esta razón se le representa como el último rey de Babilonia en Daniel (Dn. 5:30).[44] La referencia de Daniel 5:18 a Belsasar como hijo de Nabucodonosor también es correcta en el uso semítico, donde la palabra "hijo" puede tambien significar "nieto," para lo que no existe una palabra exclusiva, o sencillamente "descendiente," "retoño." En lo que respecta a la realeza de la antigüedad el interés estaba predominantemente puesto en la sucesión misma que en la verdadera relación lineal de los individuos. En todo caso, según Dougherty, Nitocris, la madre de Belsasar era la hija de Nabucodonosor, lo que serviría para el linaje representado en Daniel.[45]

Parece claro, de una lectura abierta de los relatos de la obra, que el autor poseía un conocimiento más exacto de la historia neobabilónica y persa aqueménida que cualquier otro historiador conocido desde el siglo sexto A. C. Aun Pfeiffer, que era uno de los críticos más radicales de Daniel, se vio obligado a reconocer que presumiblemente nunca se sabrá cómo llegó a conocimiento del autor que la nueva Babilonia era creación de Nabucodonosor, como han demostrado las excavaciones, y que Belsasar, mencionado en registros babilónicos solamente, y en Daniel y Baruc (1:1), que está basado en Daniel, estaba ejerciendo las funciones reales cuando Ciro tomó Babilonia el año 539 A. C.[46]

Sin embargo, no es necesario que sea un misterio si se supone que el autor de la composición escribió en una época considerablemente más cercana al tiempo de los hechos mismos de lo que la mayoría de los críticos modernos están dispuestos a reconocer. Evidentemente el autor sabía bastante acerca de las costumbres del siglo sexto A. C. como para describir a Nabucodonosor como capaz de promulgar y modificar leyes babilónicas con soberanía absoluta (Dn. 2:12s., 46), mientras representa a Darío de Media como completamente impotente para cambiar las leyes de Media y Persia (Dn. 6:8s., cf. Est. 1:9; 8:8). Además,

registra con exactitud el cambio del castigo por fuego bajo los babilónicos (Dn. 3:11), al castigo de ser echado al foso de los leones bajo el régimen persa (Dn. 6:7). Dado que el fuego era sagrado para los zoroastrianos de Persia.[47] En conexión con la tradición del "horno de fuego," se ha tenido por costumbre, durante muchos siglos, asociar los fuegos de Baba Gurgur, cerca de Kirkuk en Iraq, que son causados por gases que filtran a través de las grietas del suelo rico en petróleo, con el escenario del castigo impuesto a Daniel y sus compañeros, pero esta identificación, en el mejor de los casos es completamente incierta.

Precisamente en la misma forma el autor de Daniel estaba familiarizado con las razones para levantar la imagen de Nabucodonosor en la llanura de Dura, y la orden en que se obligaba a la población a adorarla. Los descubrimientos arqueológicos han mostrado que los ambiciosos proyectos de edificación de Nabucodonosor se extendieron hasta algunas de las antiguas ciudades sumerias, como por ejemplo, Ur de los Caldeos. En ella restauró el gigantesco complejo del templo dedicado a la diosa lunar Nannar, y en el proceso remodeló el edificio y elevó el nivel de todo el patio exterior. Parece que esta obra se emprendió en el espíritu de una reforma religiosa, porque cuando Wooley dirigió las excavaciones en el lugar, descubrió que durante los trabajos de remodelación fueron quitadas completamente las habitaciones que habían ocupado las hieródulas y sacerdotisas sagradas cerca del santuario. En la parte delantera del Santuario se dejó libre un espacio; el altar había sido puesto a la vista de todos los espectadores o feligreses, de modo que pudieran observar al sacerdote mientras realizaba los rituales y hacía sus ofrendas en público ante el altar.

Este era un franco cambio respecto de procedimientos anteriores, puesto que el ritual era un secreto conocido solamente por el sacerdocio. Así que parece claro que Nabucodonosor, había iniciado un programa de reforma religiosa que procuraba modificar los ritos sensuales de la antigüedad y permitir que el público adorase participando como un grupo en las ofrendas sacrificiales. Esta reforma ritual se refleja en Daniel 3, que registra el decreto que ordena al pueblo que adore la imagen del rey, levantada por mandato real en la llanura de Dura de un modo tal que todos pudieran tener fácil acceso a ella. Como Woolley comenta esta situación:

> ¿Qué había de nuevo en el acto del rey? No la erección de una estatua, porque cada rey a su turno había hecho lo mismo; la novedad era la orden de que fuese adorada por el público en general: en lugar de un ritual

> ejecutado por sacerdotes, el rey está poniendo una forma de culto congregacional en que todos sus súbditos están obligados a participar.[48]

f. *Darío de Media.* Un argumento final contra la historicidad de Daniel se encuentra en la larga disputa acerca de la identidad de Darío el Medo. Puesto que esta cuestión ha sido discutida ya en una sección anterior de la presente obra, en este punto bastará con observar que por mucha distancia la solución más satisfactoria dada al problema ha sido proporcionada por las investigaciones de Whitcomb.[49] A partir de fuentes cuniformes ha demostrado que en la Crónica de Nabonido se mencionan dos personas, Ugbaru y Gubaru, y que Ugbaru, gobernador de Gutio, estuvo relacionado con la caída de Babilonia el año 539 A. C., muriendo poco después a causa de heridas recibidas en la batalla, quizás. Al suceder esto, el otro individuo, Gubaru, que se menciona en numerosos textos cuneiformes, fue nombrado por Ciro en el cargo de "Gobernador de Babilonia y de la región que está del otro lado del río," y es a él a quien ahora se considera como el individio más apropiado para identificarlo con Dario de Media.[50]

Este personaje no es mencionado con ese nombre fuera del libro de Daniel, y las inscripciones cuneiformes contemporáneas no dejan lugar para ningún rey de Babilonia entre Nabonido, Belsasar y la asunción de Ciro Rey de Persia. Sobre ésta y otras bases, Rowley trató de demostrar que los registros del Antiguo Testamento del reino de Darío el Medo era en realidad una mezcla de tradiciones confusas.[51] Desafortunadamente, los esfuerzos de Rowley por introducir la claridad a lo que hasta aquí era ya una situación oscura, se vio viciada por el hecho de que toda su posición se basó en argumentos de fuentes inadecuadas y de fuente secudarias confusas que no alcanzaron a hacer una distinción entre Ugbaru y Gubaru. De este modo sus conclusiones deben ser consideradas, en el mejor de los casos, como altamente subjetivas e históricamente poco seguras.

Toda sugerencia al efecto de que el escritor puso a Darío I antes que Ciro y hace a Jerjes padre de Darío I (cf. Dn. 6:28; 7:1) ignora el hecho de que Daniel se está refiriendo a Darío el Medo.[52] Es difícil entender cómo un autor judío inteligente del segundo siglo A. C. podría haber cometido errores tan grandes como los que los críticos han atribuido al compilador de Daniel, particularmente si tenía acceso a Esdras. Si la obra hubiera tenido tantos errores como los que normalmente se le atribuyen, es seguro que el libro nunca hubiera logrado la aceptación en el canon de las Escrituras, puesto que su presentación hubiera sido muy pobre en

comparación con las de los historiadores seculares, como Heródoto, Ctesias, Menandro y otros cuyas composiciones ya no existen.

Sólo se puede llegar a la conclusión de que la posición de los críticos contra la historicidad de Daniel ha sobrevivido hasta el presente solamente debido a que sus adherentes no han querido dar un vistazo renovado y más crítico a los argumentos propuestos en forma tan poco imaginativa como una pura repetición tediosa en los tiempos más recientes. En contraste, cuando Dougherty comparó las declaraciones de Daniel 5 con la evidencia disponible en su tiempo, llegó a la conclusión firme de que la opinión en cuanto al origen del capítulo en el período macabeo era completamente vergonzosa.[53] Si el libro es obra de un solo autor, como tantos críticos afirman, las observaciones de Dougherty podrían aplicarse también a las demás secciones de Daniel.

3. *Objeciones externas al punto de vista tradicional.* El hecho es que los críticos han presentado un caso extremadamente pobre en favor de una fecha macabea (por ejemplo, el resumen de S. B. Frost, *IDB,* I, p. 765), y la debilidad de su posición se hace más evidente desde el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán. Aunque se ha hecho una apelación casi desesperada al hecho de que Daniel se encuentra en la tercera sección del canon hebreo y no entre los profetas de la segunda como indicación de una fecha tardía, esta sola circunstancia es testimonio de que no se consideraba a Daniel como ocupando el oficio profético como tal. No era un profeta en el sentido clásico que se relaciona con Amós, Isaías, Jeremías y otros del círculo literario por la sencilla razón de que él no actuó como mediador espiritual entre Dios y una comunidad teocrática, pese al hecho de que estaba dotado de ciertos notables dones proféticos específicos. Como antaño lo fuera José, él era un estadista hebreo en una corte pagana,[54] y no era un "profeta escritor" o mediador espiritual en el sentido que comúnmente se entendía.

Los críticos liberales han presentado evidencias externas para favorecer una fecha macabea a partir de la ausencia del nombre de Daniel en el catálogo de israelitas famosos que aparece en Eclesiástico 44:1ss. Puesto que esta fuente estaba en su forma definitiva hacia el año 180 A. C., ello implica que el autor nada sabía acerca de Daniel ni de su libro. Sin embargo, parece inconcebible que un personaje tan tradicional como Daniel fuese desconocido para un sabio hebreo del siglo segundo A. C., particularmente considerando el hecho de que, según las teorías críticas, las sagas de Daniel ya estaban por ser escritas y eran recibidas con

entusiasmo por el pueblo. La naturaleza superficial y errónea de tal posición ha sido demostrada ampliamente por los descubrimientos de Qumrán, que hacen imposible negar la popularidad de Daniel en aquel período, si es que el número de copias y fragmentos de la composición se pueden tomar como indicios de la situación.

Una evaluación adecuada de la evidencia suministrada por Eclesiástico debe incluir el reconocimento de la posibilidad de que Ben Sirá haya excluido deliberadamente a Daniel de su lista de notables por razones desconocidas, como lo hizo también con Job y todos los jueces, salvo Samuel, y con los reyes Asa y Josafat, con Mardoqueo y con Esdras mismo. Eclesiástico es muy limitado en su utilidad como base para establecer la historicidad de ciertos personajes hebreos famosos, si se va a emplear de ese modo. Sin embargo, se puede observar que en Macabeos hay alusiones a Daniel y su libtro (1 Mac. 2:59ss.), al igual que en Baruc (1:15-3:3), y en los *Oráculos Sibilinos* (III, 397ss.), todos los cuales son composiciones del segundo siglo A. C. por lo menos, y estas obras testifican de lo conocida que era en ese tiempo la tradición de Daniel.

La evidencia lingüística que los críticos presentaron con mucho entusiasmo para probar una fecha macabea para Daniel ha sufrido una sensata modificación recientemente como resultado de los descubrimientos arqueológicos en el Cercano Oriente. En 1891, S. R. Driver podía escribir confiadamente que las palabras persas en Daniel presuponían un período de composición posterior al establecimiento del Imperio Persa; las palabras griegas exigían, el hebreo apoyaba y el arameo permitía una fecha posterior a la conquista de Palestina por Alejandro el año 332 A. C.[55] Por medio de diversas publicaciones y artículos,[56] H. H. Rowley procuró sustanciar las aserciones de Driver en lo que respecta a las secciones en arameo, y los autores ingleses citaron ampliamente su aforismo en las décadas siguientes. Sin embargo, los descubrimientos y estudio posteriores han demostrado los peligros inherentes en la apelación a la presencia de elementos arameos como evidencia incontrovertible en favor de una fecha de composición. La palabra "arameo" es realmente una expresión más bien general, y se emplea para describir un grupo de dialectos semitas estrechamente relacionados con el hebreo y aun más estrechamente relacionados entre sí. De los cuatro grupos establecidos por la investigación lingüística, a saber, arameo antiguo, arameo oficial, arameo levantino y arameo oriental, el primero es el idioma de las inscripciones del norte de Siria que datan entre los siglos décimo y octavo A. C., donde tuvo sus raíces el arameo oficial. Este ya se empleaba en las funciones de gobierno durante el período asirio (*ca.* 1100-605 A. C.), y durante el período persa siguiente fue la *lingua franca* de la diplomacia y en otras áreas de la actividad humana, aun cuando los monarcas persas empleaban un sistema de signos cuneiformes con el que esculpían las inscripciones reales en su propio idioma persa antiguo. En la época asiria ya se estaban poniendo rótulos en arameo a las tablillas cuneiformes, con el propósito de suministrar una breve indicación de los nombres y fechas relacionados con la tablilla, así como un resumen de su contenido. El arameo oficial aún estaba en uso en los "rótulos" durante el período helenista (330–30 A. C.), usándose también en monedas, papiros y ostraca de Egipto, en inscripciones mesopotámicas y egipcias, y en algunas inscripciones bilingües de Asia Menor. El arameo levantino parece haber surgido entre los primeros nómadas arameos que penetraron en Siria y Palestina, y a pesar de difundido uso del griego durante el período helenístico, el arameo levantino seguía siendo un idioma popular durante la época del Nuevo Testamento. El arameo oriental se origina en los arameos nómadas que invadieron la región del Tigris-Eufrates, y algunos de los dialectos sobrevivieron hasta los tiempos del islamismo. En lo que respecta a los escritos bíblicos, se puede ver el idioma arameo como lengua hablada en forma de dialecto en el uso que hace Labán del nombre arameo Jegar-sahadutha en Génesis 31:47 para referirse al montón de piedras que Jacob describió en la forma hebrea Galeed o "majano del testimonio." Además, como Young ha señalado, algunos aramaísmos que comúnmente eran considerados como tardíos en forma se han encontrado en los textos de Ras Shamra de la era Amarna, y se ha mostrado que incluyen palabras específicas que aparecen en Daniel.[57]

Los estudios de Rosenthal[58] han demostrado que el tipo de arameo empleado en Daniel es del tipo que se desarrolló en las cortes y cancillerías del siglo séptimo A. C. hacia adelante, y posteriormente se difundió ampliamente en el Cercano Oriente. Así que no se puede emplear como evidencia en favor de una fecha tardía para el libro, y en realidad consitutye un poderoso argumento en favor de un período de composición en el siglo sexto A. C. Las secciones arameas de Daniel (2:4b—7:28) por naturaleza son de un lenguaje que tiene estrecha afinidad con el lenguaje de los papiros de Elefantina del siglo quinto A. C. y de Esdras (4:7—6:18; 7:12–26),[59] mientras el hebreo se parece al de Ezequiel, Hageo, Esdras y Crónicas, y no al más tardío hebreo de Eclesiástico, como algunos autores han sostenido, argumentando a partir de fragmentos hebreos preservados en citas

rabínicas y del siriaco de la versión Peshitta. Estudios más recientes del arameo bíblico han arrojado serias dudas sobre la conveniencia de distinguir enfáticamente entre rama oriental y occidental del grupo lingüístico, como eran dados hacer los autores más antiguos,[60] debilitándose seriamente de este modo la afirmación de Driver.

Ahora se sabe que las palabras persas utilizadas por Daniel[61] están más an armonía con una fecha temprana que con una tardía para la composición del libro. En relación con esto, los autores ahora están conscientes que la palabra "sátrapa," que por un tiempo se pensó era griega en cuanto a origen, realmente derivó de la forma persa antigua *kshathrapān*, que también aparece en inscripiciones cuneiformes como *shatarpānu*, originando la palabra griega "sátrapa."[62] No es necesario sorprenderse por el uso de palabras persas en las instituciones babilónicas antes de la conquista de Ciro, como Driver supone,[63] puesto que la obra fue escrita dentro del período persa y no en el neo-babilónico. En pro de la objetividad, se debe notar de paso que las palabras persas que se encuentran en Daniel son específicamente palabras persas antiguas, es decir, aparecen en la historia del idioma sólo hasta los alrededores del año 300 A. C. Esto indicaría que el arameo de Daniel en este respecto es por lo menos pre-helenista, y que no usó ninguna expresión persa que pudiera haberse hecho corriente después de la caída del imperio.

La presencia de tres nombres griegos para instrumentos musicales traducidos "arpa" (קיתרס, Dn. 3:5, 7, 10, 15), sacabuche (סבכא, 3:5, 7, 10, 15), y "salterio" (פסנתרין 3:5, 7, 10, 15) fue también planteada por críticos de antaño para señalar una fecha macabea en vez de un período más temprano de composición.[64] Este argumento ya no constituye un problema serio en la crítica del libro, porque, como Albright ha demostrado, ahora se sabe bien que la cultura griega había penetrado en el Cercano Oriente antes del período neo-babilónico.[65] La naturaleza temprana y la medida de la influencia griega en toda la zona se puede juzgar por la presencia de colonias griegas a mediados del siglo séptimo A. C. en la egipcia Naucratis y Tafnes, así como por el hecho de que soldados mercenarios griegos sirvieron tanto en los ejércitos de Egipto como en el de Babilonia en la batalla de Carquemis el año 605 A. C.

Además, aunque los nombres de los instrumentos mencionados puedan parecer griegos en su naturaleza, los instrumentos mismos son de origen mesopotámico. El "arpa," según Werner se puede identificar probablemente con uno de los

muchos precursores asiáticos de la clásica *kithara* griega,[66] y siendo un instrumento estrictamente secular, armonizaba muy bien en el cuadro del banquete de Nabucodonosor. La antigüedad de la lira en el Cercano Oriente ha sido ampliamente demostrada por la obra de Woolley en Ur, con lo que se hace innecesario postular un original griego para ese tipo de instrumento. El *trigon* (zampoña, RVR 60) era otra variedad de cordófono, que podría ser muy similar o derivado del *sabītu* o lira de siete cuerdas de los acadios. Entre los griegos el *sambuke* era de mala reputación como instrumento tocado por músicos vulgares y por prostitutas,[67] y de un carácter tan general como para obtener su rechazo en la República ideal de Platón (III, 399*d*). El "salterio" también traducido "arpa," es el antiguo dulcímele, el *santir* persa arábigo, y su aparición tanto en relieves asirios como en la cultura mediterránea oriental durante el primer milenio A. C. se encuentra con muchos testimonios.

Por lo tanto, a la luz de la evidencia precedente, difícilmente se puede decir que los argumentos para una fecha macabea para Daniel sean convincentes. En todo caso, tal fecha de composición se hace imposible por la evidencia de Qumrán,[68] en parte debido a que no hay indicio alguno en el sentido de que los sectarios hayan recopilado alguno de los manuscritos bíblicos recuperados del lugar, y en parte, debido a que no habría habido tiempo suficiente para que una composición de fecha macabea circulase, fuese venerada y aceptada como escritura canónica por una secta de la era macabea.

Como Pfeiffer ha indicado, el libro no tiene antecedentes reales en la literatura hebrea,[69] y las sugerencias en el sentido de que la obra pudo haberse basado en modelos babilónicos[70] o egipcios[71] anteriores carecen completamente de fundamento. No se pueden proponer exitosamente los relatos folclóricos o leyendas populares como fuentes para los primeros seis capítulos de la obra, y lo mismo vale para el resto de la composición, pese a los esfuerzos por descubrir un trasfondo de mitología babilónica para el capítulo siete[72] y astrológico para el capítulo ocho[73] o de pensar en funcíon de material escrito, no necesariamente no judaico, como fundamento para el capítulo once.[74]

D. LA SECCION APOCALIPTICA

Los primeros seis capítulos del libro son una selección de incidentes de la vida de Daniel, que debido a su forma narrativa y a su contenido sin duda le gustó a los exiliados de un período temprano y era objeto de fácil memorización. El resto del libro comprende una antología de visiones que Daniel tuvo en diversos períodos, y la composición como un todo responde a un sencillo ordenamiento bífido en forma. Aunque los relatos y visiones se encuentran en orden cronológico en general, las visiones comienzan antes que las historias lleguen a su fin. Este ordenamiento general sugeriría que se la obra no fue realmente escrita por Daniel mismo en el siglo sexto A. C., fue compilada muy poco después, y, según la opinión del presente autor, tenía su forma definitiva no después de mediados del siglo quinto A. C.

Las secciones apocalípticas de Daniel han ocasionado considerables discusiones en los círculos especializados durante muchos años. Parte de la dificultad ha surgido debido a la interpretación crítica general de los cuatro reinos temporales del segundo capítulo como Babilonia, Media, Persia y Grecia respectivamente. Este punto de vista se basaba en el concepto de que el libro implicaba la existencia de un reino medo independiente entre la caída de Babilonia y el reinado de Ciro.[75] Sin embargo, la historia del reino medo no deja lugar para tal eventualidad,[76] y una cuidadosa lectura de Daniel no presta apoyo a tal opinión. La palabra final del místico mensaje de Daniel 5:28 implica que el reino neo-babilónico iba a sucumbir ante una monarquía dual, con los persas (*Paras*) y no los medos como la potencia dominante.[77] Cuando Darío el Medo estableció su administración estuvo inmediatamente sujeto a las "leyes de los medos y persas" (Dn. 6:8, 12, 15), lo cual no habría sido el caso si Media hubiera sido un reino independiente en aquella época.

Como Whitcomb ha señalado, la mención de los medos antes de los persas es evidencia de una fecha temprana para el relato, puesto que en fechas posteriores normalment ese nombra primero a los persas (e.g. Est. 1:3, 14, 18s., pero no 10:2; cf. 1 Macabeos 6:56),[78] Finalmente, Daniel en ninguna parte afirma que Darío era el rey de los medos o rey de Media, sino que simplemente observa que Darío era medo. Por lo tanto, sobre esta base, parece correcto suponer que el segundo de los cuatro reinos era Medo-Persia, y el tercer reino era Grecia.

Según muchos críticos liberales, el autor de Daniel sigue el precedente erróneo de Isaías (13:17; 21:2) y Jeremías (51:11, 28), según el cual los medos eran los solitarios vencedores de Babilonia en el año 539 A. C., como lo habían sido de Nínive el año 612 A. C.[79] Es un misterio cómo pudo haber surgido esta teoría, puesto que una de las referencias de Isaías (21:2) habla explícitamente de Elam y Media como los aliados conquistadores de Babilonia, punto que fue reconocido por Rowley.[80] Sea como fuere, los descubrimintos arqueológicos han mostrado que era completamente legítimo que Isaías y Jeremías se refirieran a los medos como los vencedores de Babilonia.

Un aspecto del planteamiento crítico contra la historicidad de Darío el medo lo forma el alegato en el sentido de que la palabra "Medo" se usaba erróneamente después del año 550 A. C., pero, a la luz de la evidencia cuneiforme suministrada por la estela de Harán ya no se considera válido este argumento. D. J. Wiseman ha demostrado que ese monumento, en que Nabonido describe los acontecimientos de su reinado incluido su auto-impuesto exilio en el sur de Arabia durante diez años, habla explícitamente del "rey de los medos" el año 546 A. C., lo que ocurre cuatro años después de la absorción de Media por Ciro.[81] Aunque los medos fueron prominentes en la captura de Babilonia, ellos actuaron como una parte de las fuerzas militares bajo el mando de Ciro y no como unidad independiente. Entonces parecería que Isaías ni Jeremías ni Daniel se confundieron dieron en cuanto a la cronología del imperio medo, a diferencia de una buena cantidad de sus críticos modernos.

La identidad del cuarto reino tiene un alcance importante sobre las visiones apocalípticas de los últimos capítulos de Daniel. Así, en Daniel 7:6, la tercera bestia representa al imperio griego y no al de los persas, como postulan algunos críticos liberales, mientras la cuarta bestia difiere considerablemente de la descripción del macho cabrío de Daniel 8:5 que simboliza a Grecia, y así difícilmente se puede identificar con el imperio griego, como han sostenido los críticos.

Además, el "cuerno pequeño" de Daniel 8:9, que representa a Antíoco Epífanes, es completamente diferente en carácter y función del "cuerno pequeño" de Daniel 7:8, de modo que éste no puede representar a Antíoco Epifanes, como opinan los críticos. Esto, pues nos lleva a la conclusión de que deben representar dos conceptos completamente diferentes.[82] Puesto que la bestia de Daniel 7:4 es la última en la serie de la visión, debe ser la descripción de la potencia imperial que sucedió a Grecia, a saber, Roma. En Daniel 7:21 el "cuerno pequeño" que aparece

en la cuarta bestia se representa haciendo guerra contra los santos de Dios, antes del tiempo en que toman posesión del reino por medio de la intervención del poder de Dios.

En sus esfuerzos por interpretar esta enigmática situación, algunos comentaristas conservadores modernos han considerado que las profecías de la imagen, las cuatro bestias y las setenta semanas culminan con la encarnación de Cristo y el cumplimiento de las promesas divinas a los judíos.[83] Sin embargo, otros han interpretado los pasajes apocalípticos como referencias a la segunda venida de Cristo. Sobre la base de esta suposición, el cuerno que debía surgir del reino final y someter a tres reyes (Dn. 7:24) constituye el anticristo, que perseguiría a los santos de Dios por "un tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo" (Dn. 7:25). Esta frase ha sido interpretada como el plazo de tres años y medio cuando se relaciona con ciertas referencias del libro de Apocalipsis en el Nuevo Testamento (cf. 12:14, 16; 13:5) y se entiende como parte de la gran tribulación, suposición que Young rechaza.[84] Exponentes de esta forma de interpretación sostienen la idea de que la destrucción del anticristo es parte de la tarea de "uno como un hijo de hombre" (Dn. 7:13), que viene "con las nubes del cielo" (cf. Mt. 26:64; Ap. 19:11ss.).[85]

Las guerras entre los ptolomeos de Egipto y los seléucidas de Siria, según se describen en los dos capítulos finales del libro, se introducen por medio de una revelación dada a Daniel en el capítulo 10. Estos relatos comúnmente han sido considerados por los críticos no ortodoxos como demasiado precisos en su predicción de los acontecimientos como para pertenecer al área de la profecía en el sentido de predicciones. Sin embargo, al ser examinadas más de cerca, las visiones y sus interpretaciones inmediatas no son más ni menos predictivas y detalladas que sus similares en las secciones previas del libro, y si el material visionario de los últimos capítulos de Daniel ha de ser rechazado como fraudulento y espúreo, las mismas consideraciones deben ser aplicadas a las que se encuentran en los primeros capítulos de la profecía. Como ya se ha observado, al igual que José, Daniel era un estadista en una corte pagana, y en gran medida, Daniel poseía los mismos dones psíquicos que le permitían ver e interpretar visiones. Una comparación de los relatos pertinentes es suficiente para mostrar que no hay una diferencia fundamental entre las actividades de estos dos individuos en este respecto.

El hecho de que los dos capítulos finales de Daniel tratan temas históricos y no temáticos sirve sencillamente para dar una nueva perspectiva a las visiones. Si se reconoce que hay un elemento predictivo en la profecía, este factor, combinado con los poderes psíquicos de un vidente, sería más que suficiente para producir las descripciones más bien generales registradas en Daniel 11 y 12. Aunque estas dos secciones están escondidas en el tipo de lenguaje místico apropiado para tales revelaciones, su contenido nada evidencia que debiera quedar fuera de los poderes de un vidente dotado como Daniel. Por cierto, de tal persona uno podría haber esperado una clarificación considerable de ciertos elementos de la visión, y menos oscuridad respecto de materias tales como el "cuerno pequeño" de Daniel 7:8, que en ningún caso es problemático, puesto que no puede ser identificado con Antioco Epífanes, como en Daniel 8:9. Si el libro hubiese sido escrito en el período macabeo, como la mayoría de los críticos modernos reclaman, jamás hubiera aparecido en primer lugar una alusión tan oscura. Mientras no se conozca más acerca de los factores psíquicos involucrados en la visión y la predicción, parece poco sabio descartar de buenas a primeras la afirmación del autor de haber experimentado el material visionario registrado en su obra.

La posición teológica de Daniel refleja la de Ezequiel en numerosos respectos. La doctrina de Dios sustentada por el primero enfatiza la trascendencia de Dios como distinto del acercamiento de Jeremías y los salmistas en general. Aunque parece haber un cierto elemento de determinismo en el autor, al punto de poder pensar de todas las cosas como que obran en conformidad con un plan predeterminado, hay realmente muy poca diferencia en este sentido respecto de las enseñanzas de los profetas del siglo octavo, que mantenían con firme convicción que Dios tenía el firme control de la tendencia de los acontecimientos. Al igual que ellos el autor de Daniel piensa en función de un acercamiento unificado a la historia, en que la venida del Mesías es la culminación de una serie de imperios mundiales, y la conclusión de la era es un asunto de decisión divina y no humana.

La doctrina de la resurrección contenida en el libro representa un avance sobre la escatología de los profetas previos, aunque en buena medida se piensa en la venida del reino todavía de un modo material. Mientras Oseas (6:1s.) y Ezequiel esperan que Israel sea resucitado como una nación justa, e Isaías (24:1ss. 27:1ss.) sostiene que solamente los justos tendrán la experiencia de la resurrección, Daniel enseña que resucitarán igualmente los malos y los justos (12:2). Sin embargo, a pesar de esto, el pensamiento del libro no parece tan avanzado como el del Nuevo

Testamento, que proclama una resurrección general de toda la humanidad al final de la era, antes del jucio final.

La angelología de Daniel es muy similar a la de Ezequiel, cuyos conceptos constituyen un avance sobre ideas anteriores de mensajeros divinos más bien impersonales. Las circunstancias en que se describen algunos de estos seres angelicales reflejan por lo menos un conocimiento subconsciente, por parte de Daniel y Ezequiel, de la laboriosa estatuaria babilónica, aunque es igualmente claro que en la mente de ambos autores faltan completamente elementos mitológicos asociados con las figuras babilónicas. Aunque Daniel es un tanto vago en su descripción de los seres angélicos (8:15; 10:18), el libro reconoce que tales entidades poseen personalidad, y hasta registra los nombres de dos de ellos (8:16; 9:21; 10:13, 21; 12:1). A pesar de esto, Daniel no da muestras de una angelología tan elaborada como la que se encuentra en obras tales como 1 Enoc, ni describe la posición y actividad de Gabriel del modo que se halla en el Nuevo Testamento (cf. Lc. 1:11ss.). Los seres angelicales de Daniel eran evidentemente un grupo subordinado, y derivaban de Dios su autoridad y sentido de misión. Aunque parecen poseer un grado de libertad e independencia, no son representados como capaces de actuar en contra de la voluntad divina, como Jeffery afirma.[86]

El material visionario de Daniel ha sido descrito con frecuencia como "apocalipticismo," que popularmente se entiende como algo basado en el zoroastrianismo, religión de la antigua Persia, y que comprende una creencia dualista, cósmica y escatológica en dos poderes cósmicos opuestos, Dios y el mal, y en dos eras distintas, la presente, que está bajo el poder del mal, y la futura edad eterna en que Dios derrotará el poder del mal y reinará supremo con sus elegidos en condiciones de eterna justicia. Aunque este acercamiento tiene elementos en común con el pensamiento de ciertos autores del Antiguo Testamento, es importante que se haga distinción entre la apocalíptica bíblica y la no bíblica, evitando leer en las Escrituras canónicas pensamientos aparecidos en la apócrifa judaica y en la literatura pseudo-epigráfica de un período posterior, o que es completamente extraño al pensamiento del judaísmo. En relación con esto, debiera notarse que los profetas de Israel ponían en este mundo la redención final de los elegidos. Aunque el nuevo orden que estaba por establecerse por la venida del reino divino tendría continuidad con las secuencias de este mundo, sería diferente en que el sufrimiento, la violencia y el mal estarían fuera del escenario (Is. 11:6ss.). Esta nueva era sería introducida por una visitación divina, y no por

fuerzas que obran inmanentemente en la historia (Is. 26:21). El curso que tomarían los acontecimientos podría ser revelado como parte de una visión, como en Daniel y Apocalipsis. La realidad es que la palabra "apocalipsis" ha sido derivada del griego, que significa revelación. Aunque los escritos apocalípticos desarrollados generalmente contienen algunas de las características distintivas del dualismo, del determinismo, y pesimismo en cuanto a las condiciones de la era presente, y una pasividad ética por parte de los autores que les impide anunciar el juicio divino sobre el pueblo, como lo hacen los profetas, hay que tener ciudado en cualquier acercamiento a la apocalíptica bíblica para no suponer que el material visionario de un libro como el de Daniel, o no visionario como el pasaje apocalíptico de Isaías 24-27, sea característico del apocalipticismo oriental.

E. EL IDIOMA ORIGINAL DE DANIEL

La cuestión en cuanto a si Daniel fue escrito originalmente en hebreo o en arameo era un tema popular de discusión entre los críticos de un período anterior. Las secciones hebreas de Daniel son 1:1-2:4a, y los capítulos 8-12, mientras la porción aramea comprende desde 2:4b a 7:28. Dalman, Torrey y Montgomery, entre otros, suponen que la primera sección fue traducida de su forma aramea original al hebreo, y que las visiones fueron subsecuentemente escritas en hebreo, habiendo sido traducida al arameo por un redactor.[87] Sin embargo, Hölscher y Eissfeldt sostienen que el capítulo 7 fue escrito originalmente en arameo, y de ese modo quedó para ellos sencillamente el postulado de que la sección introductoria del libro era una traducción.[88]

Un punto de vista más bien diferente propuesto por Bevan, Von Gall, Prince y otros, sobre la base de una teoría propuesta por Lenormant, sostiene que el idioma original del libro fue el hebreo, pero que los capítulos 2-7 se perdieron posteriormente y la laguna fue suplida por una traducción aramea.[89] R. H. Charles sugiere que toda la obra originalmente fue escrita en arameo, y que los capítulos uno y los cuatro últimos fueron traducidos al hebreo para asegurarse una pronta aceptación de la composición en el canon hebreo de las Escrituras.[90] Esta opinión fue descartada por Rowley, que sostiene que los capítulos 2-7 fueron escritos en arameo por un autor macabeo con el fin de animar a sus compañeros en su lucha por la independencia.[91] Las visiones escatológicas fueron escritas en hebreo, sobre la base de que eran menos aptas para hacerlas circular entre el pueblo; y en lo

que se refiere al material introductorio, el punto de transición fue determinado por la cantidad que el autor se decidió a reescribir, siendo traducido al hebreo el primer capítulo cuando toda la colección estaba por ser lanzada. Esta teoría de composición fue propiamente rechazada por Oesterley y Robinson por ser innecesariamente complicada.[92] En vista de la evidencia concreta presentada por otras formas de literatura del Antiguo Cercano Oriente, ahora no hay razón alguna para considerar a Daniel como algo que no sea una unidad literaria compuesta conscientemente sobre patrones estructurales como los que se reflejan en el Código de Hamurabi y el Libro de Job.

• • • • •

Puesto que no existe un tárgum de Daniel, todas las interpretaciones del libro deben basarse finalmente en el TM. En términos generales, éste está en buenas condiciones, conclusión reforzada por la evidencia de la LXX y de otras versiones, las cuales no sugieren la presencia de corrupciones textuales importantes. La LXX ha sobrevivido en un solo manuscrito, el Codex Chisianus, transcrito más o menos en el siglo décimo, y este documento ha revelado que la LXX era perifrástica en naturaleza y marcada por la presencia de expansiones textuales. En una época aun temprana fue desplazada en la Iglesia Cristiana por la más literal versión de Teodoción, que fue usada principalmente por los Padres de la Iglesia. Pero debido a que existen lecturas de Daniel que son característicamente "Teodoción" en las palabras de autores que vivieron antes de su tiempo, parecería que Teodoción se basó en una versión que le antecedió por largo tiempo, y que él pudo haber revisado.[93]

La LXX, y las versiones que la siguieron respecto de esto, insertó un extenso pasaje después de Daniel 3:23, que se conoce como *El Cántico de los Tres Jóvenes,* y que lo incluyen las versiones católicas en castellano. En la LXX, la versión Siro-Hexapla, y la Vulgata en el capítulo trece aparece la apócrifa *Historia de Susana,* mientras en la versión de Teodoción Daniel comienza con este relato, que presumiblemente fue puesto en esa posición porque comprende un supuesto incidente de los principios de la vida de Daniel. En las versiones griegas y en la Vulgata aparece un décimo cuarto capítulo que está formado por los relatos gemelos de *Bel y El Dragón,* siendo intitulados en la LXX "De la profecía de

Habacuc, hijo de Josué, de la tribu de Leví".[94] Las versiones latinas representan la tradición del Texto Masorético, al igual que la Peshitta.

Los manuscritos descubiertos en Qumrán apoyan el texto hebreo arameo de Daniel en áreas importantes, tales como la transición al hebreo en Daniel 7:28. Cross ha señalado que el texto de los fragmentos de 4Q, aunque tiene una estrecha correspondencia con el TM, también muestra raras variantes que coinciden con el griego alejandrino en oposición al TM y a Teodoción.[95]

Literatura Suplementaria

Bosanquet, J. W. *Messiah the Prince, or Inspiration of the Prophecies of Daniel.* 1866.
Driver, S. R. *The Book of Daniel, with Introduction and Notes.* 1900.
Horner, J. *Daniel, Darius the Median, Cyrus the Great: A Chronologico-Historical Study.* 1901.
Keil, C. F. *Biblischer Commentar über den Propheten Daniel.* 1869.
Porteous, N. W. *Das Danielbuch.* 1962.
Riessler, P. *Das Buch Daniel erklärt.* 1902.
Wilson, J. D. *Did Daniel Write Daniel?* 1906.
Wright, C. H. H. *Daniel and Its Critics.* 1906.
Wyngaarden, M. J. *The Syriac Version of the Book of Daniel.* 1923.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: DECIMOCUARTA PARTE. CAPITULO I. EL LIBRO DE DANIEL

[1] Cf. *AJ*, X, 1. El *Dāni'ēl* de Ez. 14:14 debiera ser identificado adecuadamente con el *Dan'el* de los textos ugaríticos, como dice al respecto E. J. Young, *The Prophecy of Daniel* (1949), pp. 274s.

[2] Cf. R. D. Wilson, *PTR*, (1915), pp. 352ss.

[3] *APOT*, II, p. 170.

[4] F. F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls* (1961), p. 57.

[5] B. Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus* (1670), p. 130; I. Newton, *Observations Upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John* (1773), p. 10; J. G. Eichhorn, *Einleitung in das AT* (ed. de 1803), III, p. 421.

[6] J. D. Michaelis, *Orientalische und exegetische Bibliothek* (1771), I, p. 190.

[7] L. Bertholdt, *Daniel neu übersetzt und erklärt* (1806), I, pp. 49ss., 83ss.

[8] F. Bleek, *Theologische Zeitschrift*, III (1822), pp. 171ss.

[9] F. Lenormant, *La Divination et la science des présages chez les Chaldéens* (1875), pp. 169ss. J. Meinhold, *Die Composition des Buches Daniel* (1884), p. 38, *Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel* (1888), pp. 68ss., *Das Buch Daniel* (1889), p. 262. H. L. Strack en *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* (ed. de 1880), VII, p. 419, y en O. Zöckler, *Handbuch der theologischen Wissenschaften* (1883), I, p. 165. Modificó un tanto sus opiniones en su *Einleitung in das AT* (ed. de 1898), p. 150.

[10] A. F. von Gall, *Die Einheitlichkeit des Buches Daniel* (1895), p. 15 *passim*. E. B. Pusey, *Daniel the Prophet* (ed. de 1891), pp. 80s. C. H. Cornill, *Einleitung in die kanonischen Bücher des AT* (1905), p. 243.

[11] G. A. Barton, *JBL*, XVII (1898), pp. 62ss. G. Dalman, *Die Worte Jesu* (1898), p. 11. H. Preiswerk, *Der Sprachenwechsel im Buche Daniel* (1902), pp. 115ss.

[12] C. C. Torrey, *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, XV (1909), pp. 241ss. C. F. Kent, *The Growth and Contents of the OT* (1926), pp. 130s. J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (1927), p. 90. O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT* (ed. de 1934), pp. 574ss., cf. *ETOT*, pp. 520s. Th. C. Vriezen, *Oud-israelietische Geschriften* (1948), pp. 230s.

[13] G. Hölscher, *Theologische Studien und Kritiken*, XCII (1919), pp. 113ss.

[14] G. Hölscher, *RHPR*, IX (1929), p. 108.

[15] J. Meinhold, *Einführung in das AT* (ed. de 1932), p. 355. H. Gressmann, *Der Messias* (1929), p. 346. C. Kuhl, *Die drei Männer im Feuer* (1930), pp. 77ss. W. F. Albright, *JBL*, XL (1921), pp. 116s. H. S. Nyberg, *Svenskt Bibliskt Uppslagverk*, I (1948), col. 345.

[16] A. C. Welch, *Visions of the End* (1922), p. 54. B. D. Eerdmans, *De Godsdienst:van Israël* (1930), II, pp. 49ss., *The Religion of Israel* (1947), pp. 222, 249. A. Weiser, *Einleitung in das AT* (ed. de 1949), p. 234; cf. *OFTD*, p. 313.

[17] M. Haller, *Theologische Studien und Kritiken*, XCIII (1920), pp. 83ss. M. Noth, *Theologische Studien und Kritiken*, XCVIII (1926), pp. 143ss.

[18] H. L. Ginsberg, *Studies in Daniel* (1948), pp. 5ss., 2 27ss.; cf. su *Studies in Koheleth* 91950), p. 42.

[19] *DILOT*, pp. 497ss. J. A. Bewer, *The Literature of the OT*, pp. 418s. R. H. Charles, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (1929), pp. xxxss. W. Möller, *Der Prophet Daniel* (1934), pp. 4ss. R. D. Wilson, *Studies in the Book of Daniel*, I (1917), II (1938). H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel* (1935), pp. 176ss.; *RSL*, pp. 248ss. *PIOT*, pp. 760ss. G. G. Hackman en H. C. Alleman y E. E. Flack (eds.), *OT Commentary* (1948), p. 779. E. J. Young, *The Prophecy of Daniel* (1948), pp. 19s.; *YIOT*, pp. 360ss.

[20] M. J. Lagrange, *RB*, I (1904), pp. 494ss. L. Bigot en *Dictionnaire de Théologie Catholique* (1911), IV, cols. 63ss. E. Bayer, *Danielstudien* (1912), pp. 1ss. H. Junker, *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel* (1932), pp. 101ss.

[21] *RSL*, p. 248.

[22] En cuanto a algunos intentos antiguos por solucionar este fenómeno, véase J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, pp. 96ss.

[23] Acerca de estudios anteriores sobre el arameo de Daniel, Véase R. D. Wilson, *Biblical and Theological Studies by Members of Princeton Theological Seminary* (1912), pp. 261ss.; G. R. Driver, *JBL*, XLV (1926), pp. 110ss., 323ss.; W. Baumgartner, *ZAW*, XLV (1927), pp. 81ss.; H. H. Rowley, *The Aramaic of the OT* (1929).

[24] En cuanto a una reseña de su crítica de Daniel, véase E. J. Young, *The Prophecy of Daniel* (1935), pp. 317ss.

[25] L. Bertholdt, *Daniel neu übersetzt und erklärt* (1806), I, pp. 49ss.

[26] E.g. E. B. Pusey, *Daniel the Prophet* (1885); J. E. H. Thompson, *Daniel* (1897); C. H. H. Wright, *Daniel and His Prophecies* (1906), *Daniel and His Critics* (1906); J. D. Wilson en S. M. Jackson (ed.), *The New Schaff Herzog Encyclopedia* (1909), III, pp. 347ss.; R. D. Wilson, *Studies in the Book of Daniel*, I (1907); A. Welch, *Visions of the End* (1922); G. Stokmann, *Die Erlebnisse und Gesichte des Propheten Daniel* (1922); C. Boutflower, *in and Around the Book of Daniel* (1923), *Dadda-'Idri, or the Aramaic of the Book of Daniel* (1931).

[27] H. C. Ackerman, *Anglican Theological Review,* IV (1921), p. 116. H. C. Gunkel, *The Expositor,* I (1924), p. 433. A. Guillaume, *Prophecy and Divination,* p. 111.

[28] *RSL,* pp. 125s.

[29] Cf. Heródoto, *Hist.,* I, 181ss.

[30] D. J. Wiseman, *NDB,* p. 204.

[31] S. A. Cartledge, *A Conservative Introduction to the OT* (1943), p. 221.

[32] Cf. R. K. Harrison, *IDB,* III, p. 220.

[33] *Contr. Apion.,* I, 20.

[34] *Praep. Evang.,* IX, 41.

[35] Cf. H. Rawlinson, *Historical Evidences of the Truth of the Scriptural Records* (1859), pp. 185, 440 n. 29; R. K, Harrison, *IDB,* I, p. 851.

[36] A. R. Short, *The Bible and Modern Medicine* (1953), p. 65.

[37] Lo anterior es un extracto de mis archivos personales, resumido entre paréntesis en *IDB,* I, p. 851.

[38] J. T. Milik, *RB,* LXIII (1956), pp. 407ss.

[39] D. N. Freedman, *BASOR,* No. 145 (1947), pp. 31s., siguiendo a S. Smith, *Babylonian Historical Texts Relating to the Capture and Downfall of Babylon* (1924), pp. 36ss.

[40] G. E. Wright, *BA,* XII, No. 2 (1949), p. 33.

[41] M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls,* p. 109.

[42] M. Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls* (1958), p. 174.

[43] Cf. A. L. Oppenheim, *IDB,* III, pp. 493ss.

[44] Cf. R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar* (1929), pp. 105ss.; *LAP,* pp. 189ss.

[45] R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar,* pp. 59ss., 194.

[46] *PIOT,* pp. 758s.

[47] Cf. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (1948), p. 473.

[48] *UC,* pp. 151s.

[49] J. C. Whitcomb, *Darius the Mede* (1959).

[50] Cf. W. F. Albright, *JBL,* XL (1921), pp. 112s.

[51] H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel* (1935).

[52] Así, *PIOT,* p. 757.

[53] R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar,* p. 200.

[54] E. J. Young, *The Prophecy of Daniel,* p. 20.

[55] *DILOT,* p. 508.

[56] H. H. Rowley, *The Aramaic of the OT* (1929), pp. 23ss.; cf. sus artículos en *ZAW,* L (1932), pp. 256ss., y en *JRAS* (1933), pp. 777ss.

[57] E. J. Young, *The Prophecy of Daniel,* pp. 23, 274; *YIOT,* p. 371.

[58] F. Rosenthal, *Die Aramaistische Forschung* (1939), pp. 66ss.; cf. H. L. Ginsberg, *JAOS,* LXII (1942), pp. 229ss. Cf. W. Baumgartner, *ZAW,* XLV (1927), pp. 123s.; H. H. Schaeder, *Iranische Beiträge* (1930), I, p. 253. Para un cuidadoso tratamiento del arameo de Daniel, véase K. A. Kitchen, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel,* (1965), pp. 31ss.

[59] Cf. K. A. Kitchen, *NBD,* p. 59.

[60] E.g. Th. Nödeke, *EB,* I, col. 282; *DILOT,* pp. 502s.

[61] *DILOT,* p. 501; cf. K. A. Kitchen, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel,* 35ss.

[62] Cf. L. della Vida, *BASOR,* No. 87 (1942), pp. 29ss.

[63] *DILOT,* p. 501.

[64] Acerca de estos instrumentos véase T. C. Mitchell y R. Joyce, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel,* pp. 19ss.

[65] *FSAC,* p. 337.

[66] Z. Werner, *IDB,* III, p. 475.

[67] Macrobius, *Satir.* III, 1417.

[68] Cf. W. S. LaSor, *The Amazing Dead Sea Scrolls* (1956), pp. 42ss.

[69] *PIOT,* p. 766.

[70] J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel,* pp. 77s.; G. H. Dix, *JTS,* XXVI (1925), pp. 241ss.

[71] C. C. McCown, *Harvard Theological Review,* XVIII (1925), pp. 357ss.

[72] Cf. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* (1895), pp. 323ss.; J. E. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel,* pp. 321ss.; O. Eissfeldt, *Baal Zephon* (1932), pp. 25ss.; E. G. Kraeling, *Oriental Studies in Honor of D. S. C. E. Pavry* (1934), pp. 238ss.

[73] F. Cumont, *Klio,* IX (1909), pp. 263ss.

[74] G. A. Barton, *JBL,* XVII (1898), p. 76.

[75] Como sostiene J. G. Eichhorn, *Einleitung in das AT* (ed. de 1823), IV, pp. 483ss.; J. Bade, *Christologie des AT* (1850), III, 2, p. 79; F. Bleek, *Jahrbuch für deutsche Theologie,* V (1860), pp. 65s.; S. Davidson, *Introduction to the OT* (1862), III; p. 207; A.

II. LOS LIBROS DE ESDRAS Y NEHEMIAS

A. NOMBRE Y CONTENIDO

Las autoridades rabínicas (cf. *Bab. Bath.* 15*a*) consideran los dos libros de Esdras y Nehemías como una sola composición atribuida a Esdras. También expresan una opinión similar Josefo[1] y Melitón de Sardis.[2] Fue en el tiempo de Orígenes (185–253 D. C.) que se usó por primera vez la mención de la división del libro en dos obras como algo en conformidad con la costumbre judía del momento. Jerónimo, en su *Prologus Galeatus* considera a Esdras y Nehemías como una unidad, pero en la Vulgata reconoce la existencia de dos obras separadas, designando a Nehemías como *liber secundus Esdrae,* y por lo tanto estableció el precedente que se convirtió en la práctica cristiana normal.

Por los manuscritos unciales de la LXX es evidente que los dos libros aún estaban unidos cuando se hizo la recensión griega, pero hacia el tiempo de Orígenes se habían convertido en versiones griegas separadas, procedimiento que se extendió a la Biblia Latina cuando Jerónimo compiló la Vulgata. Un manuscrito hebreo de 1448 introduce la división en dos libros, y ello se mantuvo en la edición Bomberg de la Biblia Hebrea en 1525.

Existe alguna confusión respecto del nombre Ezra o Esdras, puesto que no solamente era el nombre de las obras canónicas, sino de una recensión de los escritos canónicos comúnmente llamada "Ezra Griego," y también de una composición apocalíptica de la Apócrifa. El Ezra canónico es denominado Esdras B en la mayoría de los manuscritos de la LXX, y es el 1 Esdras de la Vulgata. El libro de Nehemías es el Esdras de la LXX y 2 Esdras en la Vulgata. El "Ezra Griego" es designado 1 Esdras en muchos manuscritos de la LXX, pero se le llama 2 Esdras en la recensión Luciánica y 3 Esdras en la Vulgata. Esta obra se publica en las ediciones de la Apócrifa como 1 Esdras, y en la LXX fue titulado Esdras A con el fin de distinguirlo de la obra canónica. El apocalipsis pseudo-epigráfico conocido como 2 Esdras fue descrito como Esdras Δ en los manuscritos de la LXX y 4 Esdras en la Vulgata. Comúnmente se le llama 4 Esdras o "Apocalipsis de Esdras."

Una evidencia de la estecha relación entre Esdras y Nehemías le da el hecho de que las notas masoréticas y comentarios, que normalmente aparecen en la Biblia Hebrea después de cada libro, se omiten después de Esdras 10:44 y están puestas,

en cambio, al final de Nehemías, marcando así el final de la obra. La indicación masorética del punto medio de la obra aparece en Nehemías 3:32, que marca el medio de los libros combinados y no el de Nehemías como una sola composición. Pero, pese a la muy común afirmación crítica en el sentido de que Esdras y Nehemías eran originalmente un libro, el hecho de que el capítulo 2 de Esdras se repita en Nehemías 7:6-70 parece señalar en sentido contrario. Si la composición hubiera sido una obra unificada, no habría habido absolutamente ninguna necesidad de repetir una larga lista de nombres hebreos. No obstante, es un hecho que desde un período bastante remoto los dos libros fueron reconocidos como uno solo y esto podría haber ocurrido debido a que Nehemías continúa el relato de la historia de Esdras, o alternativamente, como Young sugiere, debido al deseo de hacer que el número total de los libros canónicos coincidiese con el número total de letras del alfabeto hebreo.[3]

Esdras y Nehemías fueron puestos en la tercera división del canon hebreo, y podría haber sido reconocido como canónico antes que 1 y 2 de Crónicas, puesto que la información histórica escrita de lo transcurrido anteriormente no estaba disponible de otras fuentes, a diferencia de 1 y 2 Crónicas, que se relaciona con los relatos de Samuel y Reyes con algunas alteraciones y adiciones. Esta podría ser una explicación aceptable acerca del orden de estas dos obras en la Biblia hebrea, en que 1 y 2 Crónicas aparecen al final. Por otra parte, como Gordon señala, el desplazamiento cronológico podría haberse hecho deliberadamente a fin de concluir la Biblia hebrea con una nota de optimismo como la que proporciona el edicto de Ciro.[4]

El canon de la Iglesia Siria, el de Teodoro de Mopsuestia (m. *ca.* 428 D. C.), de los nestorianos y de muchos grupos monofisitas omiten estas obras. El Talmud babilónico pone Esdras y Crónicas después de Ester, mientras algunos manuscritos comienzan la tercera sección del canon con Crónicas y lo terminan con Esdras, que ellos ponen después de Ester y Daniel. Algunos manuscritos de la Antigua Latina incluyen Esdras y Nehemías entre Judit y los libros de los macabeos, pero Agustín los pone entre Macabeos y los Salmos. El orden adoptado en las versiones castellanas se basó en la práctica alejandrina.

Los libros de Esdras y Nehemías reciben sus nombres de sus personajes principales. La primera composición se inicia con el decreto de Ciro (Esd. 1:1-4) que permitía a los exiliados judíos regresar a su tierra bajo Sesbasar (Esd. 1:5-11). Se establece un registro de los que regresaron (2:1-70), y se emprende la tarea de

restaurar el tradicional culto a Dios. Se levanta un altar y se echan los fundamentos del Templo (Esd. 3:1-13), provocando esto algunas aprensiones entre los que recordaban algo de la majestad de la estructura salomónica.

Los enemigos de Judá y Benjamín trataron de oponerse a la reedificación del Templo (Esd. 4:1-5), y la obra finalmente se vio detenida por una carta enviada a Artajerjes (Esd. 4:6-24). Se produce un nuevo comienzo a raíz de las profecías de Hageo y Zacarías, y a pesar de las protestas presentadas a Darío la obra continuó (Esd. 5:1-17). Darío hizo investigaciones en torno al decreto de Ciro, y como resultado ordenó que se prosiguiera la reconstrucción del Templo (Esd. 6:1-12). El tercer día de Adar en el año sexto del reinado de Darío esto es, el año 515 A. C., se terminó el Templo, y cuando el edificio fue dedicado, la población observó la Pascua y la Fiesta de los Panes Sin Levadura (Esd. 6:17-22).

Después de un lapso considerable ocurren los hechos relacionados con Esdras mismo. Se describe su linaje y su comisión dada por Artajerjes (Esd. 7:1-28). Se da una lista de quienes lo acompañaron hasta Jerusalén el año séptimo de Artajerjes (Esd. 8:1-14), seguida por una descripción de los acontecimientos junto al río de Ahava (Esd. 8:15-36). Esdras estuvo muy preocupado por la cuestión de los matrimonios mixtos (Esd. 9:1-15), e inició las reformas (Esd. 10:1-17). El libro termina con una lista de los varones de la clase sacerdotal que se habían casado con mujeres extranjeras.

El libro de Nehemías comienza con una introducción escrita en primera persona, declarando las circunstancias bajo las cuales Nehemías descendió a restaurar las murallas de Jerusalén. Al oír de la desolación de Judea, obtuvo el permiso para ir a Jerusalén en un esfuerzo por remediar las condiciones existentes (Neh. 1:1-2:20). La necesidad más urgente era un muro para la ciudad, y, en armonía con ello, enroló todo el personal disponible para la tarea, comenzando por reparar la Puerta de las Ovejas (Neh. 3:1-32). La oposición samaritana, dirigida por Sanballat y Tobías amenazó con detener la edificación del muro (Neh. 4:1-12), pero como resultado del decicido liderazgo de Nehemías la obra prosiguió (Neh. 4:13-23).

Fueron corregidos los abusos sociales que estaban socavando la moral del pueblo (Neh. 5:1-19), y se frustaron nuevos intentos de los samaritanos por demorar la reedificación de los muros (Neh. 6:1-19), siendo finalmente realizada la obra en el término de cincuenta y dos días. El registro de Esdras 2 se repite en Nehemías 7:6-70, y la narración prosigue con la renovación del pacto, en lo que Esdras juega un papel prominente (Neh. 8:1-18). La confesión de pecados es

seguida por una ratificación de las disposiciones del Pacto (Neh. 9:1-38) y de la promesa de obedecer (Neh. 10:1-39). Se completa un registro de los habitantes de Jerusalén y sus alrededores (Neh. 11:1-36) agregándole una lista de sacerdotes y levitas (Neh. 12:1-26). La obra concluye con una descripción de la dedicación de los muros (Neh. 12:27-47) y de los abusos existentes con su correspondiente reforma (Neh. 13:1-31).

Se ha tenido tradicionalmente a Esdras como la obra del célebre escriba, pero este punto de vista ha sido rechazado por diversos críticos liberales, que consideran que Esdras y Nehemías fueron compuestos y transmitido por el autor anónimo de 1 y 2 Crónicas.[5] El punto de vista extremo de Torrey considera al Cronista como una persona de considerable habilidad inventiva, pero que no sentía ninguna aversión contra la práctica de inventar documentos y tergiversar los hechos a fin de que fuesen adecuados a sus propósitos apologéticos.[6] Escribió muchos años después de los hechos descritos, y hasta podría haber compilado su obra en una fecha tan tardía como el año 250 A. C.[7] Esta teoría fue modificada un tanto por críticos menos radicales, al punto que algunos llegaron a pensar que el Cronista escribió Esdras y Nehemías, así como su propia composición, pero en una fecha mucho más cercano a los hechos mismos, y que empleó numerosas fuentes históricas como base para su relato.[8]

B. LA CRITICA DEL LIBRO DE ESDRAS

Una cantidad de argumentos han sido esgrimidos contra la opinión tradicional de que Esdras fue escrito en el siglo quinto A. C. Uno de los principales es que el título "rey de Persia" es incorrecto y superfluo, puesto que los persas eran los gobernantes supremos del Cercano Oriente y por lo tanto no era necesaria una diferenciación específica en relación con otros reinos. Además, se alega, el título no sigue la designación acostumbrada de la época, tales como "el rey" (cf. Hag. 1:1, 15), "el gran rey" (como en el cilindro de Ciro y otras fuentes cuneiformes), y "rey de reyes" o "rey de las tierras" (como en una inscripción de Darío).[9] Hace ya tiempo R. D. Wilson acabó con esta objeción en particular al señalar que, en fuentes entonces disponibles, dieciocho autores diferentes en diecinueve documentos del período persa emplean la designación "rey de Persia" en treinta y ocho ocasiones diferentes con referencia a por lo menos seis monarcas persas.[10] Como si esta evidencia fuese insuficiente, Olmstead registra una inscripción que

fue fechada hacia el año 600 A. C. y habla de Ariyaramna, hijo de Teispes y hermano de Ciro I, como "el gran rey, rey de reyes, rey de Persa," lo cual sería suficiente para acabar con todas las objeciones críticas al uso del título "rey de Persia" por Esdras.[11]

Otra crítica presentada contra las teorías tradicionales acerca de la paternidad literaria tiene que ver con el modo en que el autor maneja la cronología del período mencionado en Esdras y Nehemías.[12] Más específicamente se ha afirmado que Esdras 4:7-24 está desplazado cronológicamente, dado que se refiere al período de Jerjes I (486-465/4 A. C.) y Artajerjes I (464-423 A. C.), y causa confusión al introducir acontecimientos impropiamente relacionados con el tiempo de Darío I (522-486 A. C.).[13] Esta dificultad ha sido resuelta por Young, que ha demostrado que el propósito expreso de Esdras era trazar toda la historia de oposición a la reedificación del Templo.[14] Tal oposición aparece a lo largo de los reinados de Ciro (Esd. 4:1-5) y Darío (Esd. 4:24; 5:1-17), y se encuentra aun en los días de Jerjes I (Esd. 4:6), culminando en el reinado de Artajerjes I (Esd. 4:70-23), cuando se envió al rey una carta de queja, que dio como resultado la paralización de la actividad de edificación. Habiendo reseñado la historia de la controversia, el autor se vuelve al período de Ciro y declara que la obra estuvo detenida hasta al año segundo de Darío (Esd. 4:24), después de lo cual el tema se reinicia en el capítulo cinco. Es muy claro que fueron sacrificadas las secuencias cronológicas en favor de hacer un bosquejo histórico de la oposición a la tarea de reedificar el Templo como un tema separado y completo en sí.

Críticos como Pfeiffer han acusado al cronista de tener una absoluta desconsideración por los hechos al afirmar que el pueblo ofrecía sacrificios diarios sobre el altar antes que fuese edificado el Templo (Esd. 3:3),[15] sin darse cuenta aparentemente que Hageo (Hag. 2:14) presupone precisamente el mismo tipo de actividad. Subsiste una crítica igualmente carente de cautela en la afirmación de que en Esdras 3:8 se afirma que los levitas iniciaban su servicio religioso a los veinte años, mientras en la Torah (Nm. 4:3; 8:24) se les requería tener veinticinco o treinta años para comenzar con sus deberes. Esta objeción descuida el hecho de que las referencias del Pentateuco son al servicio en el Tabernáculo, mientras en Esdras 3:8 y 1 Crónicas (23:24; 31:17) lo que se está considerando es el Templo.

La confusión de pensamiento por parte de Pfeiffer lo llevó a la afirmación de que Esdras tiene contradicciones en lo que respecta al tiempo en que comienza realmente la edificación del segundo Templo.[16] Según Esdras 4:24 y 5:1ss., la

obra comenzó el año segundo de Darío, mientras en Esdras 3:8ss. y 5:16 se dice que fue en el reinado de Ciro. Esta objeción descansa completamente en una mala interpretación del texto. La reedificación del Templo en efecto comienza en los días de Ciro (Esd. 3:8ss.; 5:16), pero cuando surgió la oposición al proyecto (Esd. 4:1ss.), la obra fue demorada, y finalmente estuvo detenida hasta el tiempo de Darío (Esd. 4:24), siendo el intervalo producido la principal causa por la que fueron enviados Hageo y Zacarías a estimular al pueblo para que reiniciasen la actividad (Esd. 5:1ss.). Hageo implica claramente que en el lugar ya se había hecho alguna obra con anterioridad (Hag. 1:4, 9, 14), mientras por su parte, Esdras (Esd. 5:16) nunca afirma que la obra se haya hecho fácilmente sin interrupciones desde sus inicios.

Otro error por parte de Pfeiffer radica en su suposición de que la "indigna invención" del cronista hace a Sadoc hijo de Ahitob y a Esdras hijo de Seraías, siendo que éste murió cuando cayó Jerusalén (2 R. 25:18ss.), haciendo de este modo que Esdras tuviese 127 años cuando fue a Jerusalén el año 458 A. C. Aunque es verdad que Esdras (7:1ss.) y 1 Crónicas (6:3ss., 50ss.) describen a Sadoc como hijo de Ahitob, la misma afirmación aparece en 2 Samuel 8:17. En lo que respecta a la descendencia de Esdras, es claro que autor está usando la palabra "hijo" como equivalente a "descendiente" cuando relaciona a Esdras con Seraías, como ocurre frecuentemente entre los pueblos semitas.

Los descubrimientos arqueológicos han vindicado la autenticidad de los documentos oficiales de Esdras en una forma señalada. El decreto de Ciro por el cual se permitía que los exiliados regresasen a Judea, y que aparece en dos formas en Esdras (1:2ss.; 6:3ss.), es una cuestión de particular importancia en este respecto.[17] Críticos de antaño frecuentemente alegaban que no había evidencia alguna de que Ciro hubiese hecho algún decreto de esta especie,[18] o que ambas versiones del decreto eran una invención judaica.[19] Ahora, por el cilindro de Ciro y la Crónica de Nabonido, es claro que Ciro era dado a explotar cualquier oportunidad para el progreso personal, y un medio de ganarse la buena voluntad de los diversos pueblos esclavizados de su imperio era restaurar el estado de las divinidades destronadas y proclamar una amnistía general para los presos políticos de Babilonia.

Con tales antecedentes de politeísmo era perfectamente natural que Ciro tratase al Dios de Israel como de igual nivel que Marduk y las diversas divinidades de los grupos nacionales cautivos. Puesto que Ciro había empleado el nombre de

Marduk, dios de Babilonia, al proclamar la libertad religiosa dentro del imperio,[20] había un buen fundamento para seguir la misma práctica con respecto a los cautivos hebreos. En consecuencia, no puede haber una objeción válida para la aparición del nombre de la Divinidad israelita en el decreto, sea que Ciro haya sido o no influido por las profecías de Isaías, como algunos han mantenido ocasionalmente.[21]

Cuando ambos decretos se comparan con otras proclamaciones reales de Mesopotamia y particularmente con los del período persa, se hace claro que son sustancialmente exactos y auténticos.[22] El primero estaba destinado para ser expresado en forma verbal al grupo nacional al cual se dirigía, mientras el segundo era un memorandum para el funcionario cuyo deber era implementar las decisiones contenidas en él.

El carácter genuino de la correspondencia aramea que aparece en capítulo cuatro de Esdras ha sido notablemente vindicada por el descubrimiento del famoso papiro de Elefantina el año 1903,[23] que ha sido mencionado anteriormente en este libro. Estos documentos indican, entre otras cosas, que los reyes de Persia tenían un interés genuino en el bienestar religioso y social de sus súbditos.[24] En lo que respecta a Esdras, son de gran valor porque indican que el arameo utilizado en el libro canónico era el arameo imperial caracterísitico de la época en que, se supone, el libro fue escrito, y en consonancia con él en cuestiones de idioma y estilo.[25] Hay algunas variantes en la forma de escribir algunos nombres reales respecto de lo que era corriente después del siglo quinto A. C., y bien podría ser que las formas que usa Esdras hayan derivado de los nombres en el antiguo persa y que luego fueron modificados por la ortografía hebrea.[26]

A pesar de su nombre, Sanballat (babilonio *Sin-uballit)* casi seguramente no era babilonio de nacimiento, y junto con Tobías probablemente era considerado por algunos de sus contemporáneos como judío tan devoto como Esdras o Nehemías. Los nombres de Delaía y Selemías que fueron dados a los hijos de Sanballat, aparecen en inscripciones contemporáneas de la ciudad egipcia de Elefantina,[27] y son incuestionablemente hebreos y no egipcios en su forma.

De dos fuentes extra-bíblicas que testifican la posición de Gesem en esa época, una consiste de una colección de vasos de plata encontrada en Sucot (Tell el-Maskuta) en Egipto. Tres de las vasijas llevan inscripciones arameas que contienen nombres norarábigos, una de las cuales dice: "Qainu, hijo de Gesem (Gusham), rey de Qedar,"[28] y fue fechada a fines del siglo quinto A. C. La otra

inscripción que lleva el nombre de Gesem fue descubierta en Hegra en Arabia.[29] Reunidas estas tres fuentes indican que Gesem reinó sobre un poderoso reino árabe que incluía Sinaí, parte del Delta del Nilo, Edom, el norte de Arabia y quizás la parte sur de Judá, donde se han descubierto pequeños altares similares a los de Arabia.[30] Este extenso reino árabe estaba bajo control persa, en que el rey local actuaba como tributario.[31]

La familia de Tobías se puede seguir hasta principios del segundo siglo A. C., como evidencian las ruinas del hogar de la familia en 'Araq el-Emir, al norte del río Jaboc en Transjordania, que había sido edificada en el gran estilo helenista entre los años 200 y 175 A. C. por el último gobernador de la familia. El nombre Tobías está esculpido en caracteres arameos del tercer siglo A. C. sobre la superficie de la roca junto a las tumbas ancestrales.[32] Si el nombre es del Tobías contemporáneo de Nehemías, o algún descendiente suyo del mismo nombre, no se sabe por el momento. En el papiro de Zeno, descubierto en Geraza en el Fayyum egipcio, se encuentra una carta dirigida a Zeno por "Tobías, el gobernador de Ammón." Zeno era funcionario del gobierno de Ptolomeo II Filadelfo (285-246 A. C.). En ella afirma que Tobías estaba despachando un embarque de animales. El autor de esta carta era incuestionablemente un descendiente del individuo que se opuso a Nehemías.[33]

A veces se presentan objeciones contra el número de exiliados que se dice regresaron a Judea poco después del decreto de Ciro. Así se afirma que los 4.600 Hombres llevados cautivos según se menciona en el relato de Jeremías 52:28ss. difícilmente podrían haber aumentado en poco más de medio siglo a algo más de 42.000 individuos que regresaron de la cautividad (Esd. 2:64), sin mencionar a los judíos que permanecieron en Babilonia.[34] Esta dificultad es más aparente que real, puesto que sigue el patrón de Exodo y de tradiciones similares en que se emplean grandes números como símbolo de la magnitud de la ocasión con respecto a la actividad de Dios, y en este caso particular indicando el triunfo de la liberación divina en favor de Su pueblo cautivo.

Aun una lectura rápida de Esdras es suficiente para mostrar que la narración está lejos de ser fluida, y este hecho ha sido atribuido a la influencia de sus fuentes, puesto que se encuentran brechas donde no se encuentra material relacionado con algún período en particular, como el de Cambises (530-522 A. C.), que no se encontraba disponible o que se consideró irrelevante para los propósitos del relato. Las fuentes detectadas en la obra por los estudiosos incluyen

el decreto de Ciro (Esd. 1:1-14), el censo y otras listas (2:1-62; 8:1-14; 10:18-43), documentos y cartas oficiales en arameo (4:7b-6:18; 7:12-26), y las memorias de Esdras (principalmente 7:27s.; 8:1-34).

La primera de estas fuentes ya ha sido examinada y resulta ser exacta e histórica. La lista del capítulo 2 parece ser una compilación genuina hecha por Esdras mismo (cf. Neh. 7:5)[35] y no parece haber una razón válida para fecharla sustancialmente después del año 450 A. C. Comprende una lista de exiliados que retornaron al principio, y es posible que haya sido sometida a algo de corrección o haya sido suplementada por medio de algunas anotaciones adicionales. En consecuencia, es necesario rechazar las opiniones radicales de Torrey y Pfeiffer en el sentido de que la lista era en realidad una invención del Cronista,[36] y en cambio se debe sostener la historicidad, no solamente de la lista misma, sino también de Esdras.[37] Igualmente, no hay una base segura para rechazar la validez de las listas de Esdras 8:1-14 y 10:18-43, puesto que ambas tienen el fin de relatar la actividad emprendida directamente por Esdras mismo, y estaban ciertamente dentro del marco de su conocimiento y jurisdicción.

Los documentos aramaicos incluyen algunos pronunciamientos oficiales, pero también contienen algunas secciones narrativas, como en Esdras 5:1-5, que trata de las profecías de Hageo y Zacarías. La correspondencia con Artajerjes respecto de la edificación de los muros fue incluida en Esdras 4:8-23, mientras Esdras 5:6-6:12 contiene la carta enviada a Darío y una copia del decreto que cita el edicto de Ciro respecto de la edificación del Templo. Un decreto de Artajerjes que da permiso a Esdras y a su grupo para viajar a Jerusalén se preserva en Esdras 7:12-26. La validez histórica de las secciones en arameo ha sido una cuestión considerablemente debatida, en que los críticos más antiguos los consideran una franca falsificación[38] y Pfeiffer llega a la conclusión de que fueron escritos por el Cronista unos dos siglos más tarde respecto de la época de Darío.[39] Por otra parte, Meyer defiende enérgicamente la autenticidad de las cartas arameas; y aun Kosters, que rechaza la mayor parte del material arameo como no histórico, reconoce que algunas de ellas son genuinas.[40] A pesar de todos los esfuerzos críticos por demostrar que las secciones arameas de Esdras son inventadas, apócrifas o tardías, los descubrimietos arqueológicos relativos al período persa han demostrado que están sustancialmente en armonía con lo que se sabe del lenguaje y las costumbres de su tiempo.[41] Como Wright ha comentado, el arameo de Esdras es precisamente el de su era, mientras los documentos del gobierno son del tipo general que comúnmente se relaciona con el régimen persa.[42]

Otro asunto en discusión ha sido el alcance de las "Memorias de Esdras," y este tema ha atraído hasta la atención de aquellos críticos que comúnmente han considerado el material como no histórico en naturaleza.[43] Las secciones escritas en primera persona son Esdras 7:27s., 8:1-34, y quizás 9:3-15, y pueden haber sido extractos literales de registros escritos. Un material de la misma fuente, o una similar, podría estar representado por pasajes en que se habla de Esdras en tercera persona, a saber, Esdras 7:1-10 y 9:1-10:44.

Algunos estudiosos han aceptado todo el capítulo 7 como parte de las "Memorias," y entre ellos se cuentan Bleek, Schaeder y Bewer.[44] Torrey lo restringe a Esdras 7:1-10, 27s.,[45] mientras Cornill, Driver y Sellin sostienen que el relato de Esdras está formado por los versículos 12-28 del capítulo 7.[46] La mayoría de los eruditos modernos atribuyen el capítulo ocho a las "Memorias," aunque Kosters y Oesterley y Robinson sostienen que el material original concluye en el versículo 34,[47] mientras Batten lo restringe a los versículos 15-19, 21-25, 28s., y 31s.[48] Generalmente el capítulo nueve se reconoce como parte de las "Memorias" también, aunque Eissfeldt considera sólo los primeros cinco versí-culos como genuinos.[49] Tambien se incluye generalmente en la colección el capítulo 10, aunque Kosters y Steuernagel sostienen que el material estaba basado solamente sobre memorias originales, y que realmente no forma parte de ellas.[50]

C. LA CRITICA DEL LIBRO DE NEHEMIAS

El libro de Nehemías, que recibe su nombre de su personaje principal, relata la misión de aquel eminente hombre en Jerusalén y las reformas que subsecuentemente instituyó como parte de extensas actividades de reconstrucción. Lo que Albright ha considerado como su *apologia pro vita sua*[51] ha sido aceptado generalmente como auténtico por la mayoría de los estudiosos, aunque algunas porciones que no están comprendidas en las memorias de Nehemías han sido acreditadas a las actividades del anónimo Cronista.

La extensión usual de las memorias, incluyendo aquellas porciones supuestamente revisadas por el Cronista, comprende Nehemías 1:1-7:72a; 11:1-2; 12:27-43 y 13:4-31. Nehemías 13:1-3 se considera basado en la misma fuente. Torrey considera el capítulo 3 como obra del Cronista, pero Batten niega esto, y Rudolph

sugiere que Nehemías lo incorporó en su obra.[52] Eissfeldt sostiene que Nehemías 12:27-43 era genuino, pero Steuernagel restringe las secciones auténticas a los versículos 31s. y 37-40.[53] Torrey rechaza completamente el capítulo 13 como que en todo caso ha sido obra del Cronista.[54] Los autores, en general, sostienen que las memorias fueron compuestas poco después del año 432 A. C., con relativamente poca reelaboración,[55] y ha visto una decidida similitud entre ellas y las inscripciones en monumentos que se encuentran frecuentemente en el Antiguo Cercano Oriente.[56] También hay acuerdo en que conforman una de las fuentes históricas más importantes y fidedignas del período post-exílico en Judea, y para el siglo quinto A. C. en particular.

Las objeciones a la opinión conservadora en el sentido de que Nehemías es el autor de todo el libro se han dirigido principalmente a la referencia de Nehemías 12:11, 22 donde se menciona a Jadúa, que fue sumo sacerdote desde 351-331 A. C., cuando Alejandro el Grande entró en la ciudad de Jerusalén. En relación con esto cabe notar que estas referencias se encuentran en las listas de sacerdotes y levitas, y algunos autores han sugerido que esto podría ser una adición secundaria al texto.[57] Sobre la base de esta hipótesis, parece poco sabio apoyarse en esta sección como un medio para establecer un *terminus ad quem* para la composición de Nehemías.

Algunos autores han rechazado la autenticidad de Nehemías 12:26, 47, donde se usa la frase "en los días de Nehemías" como si ese período ya fuese cosa del pasado. Sin embargo, esta no es una objeción grave porque la frase se estaba empleando para designar eras o períodos específicos tales como el de Joacín o el de Zorobabel. La coherencia sugiere que el mismo uso se aplique naturalmente a Nehemías también, dado que podría parecer extraño que emplease un estilo diferente de referencia al período de su propia actividad. Debiera notarse de paso que estos versículos son completamente irrelevantes en lo que respecta a consideraciones cronológicas, dado que Nehemías en su calidad de *tirshatha* o comisionado real ciertamente tendría prioridad sobre otros en sus propias memorias. Al considerar Nehemías como un todo, parece haber solamente razones altamente subjetivas para no aceptar esta obra como autobiografía del famoso gobernador civil de Judea.

La relación cronológica entre Esdras y Nehemías, y la cuestión de la fecha en que Esdras llegó a Jerusalén para la iniciación de su obra han sido motivo de acalorados debates por largo tiempo. Las cuestiones involucradas ya han sido

consideradas con anterioridad en otro capítulo, por lo que aquí sólo haremos una breve reseña. Mientras la mayoría de los autores consideran a Artajerjes I Longimano (464-423 A. C.) como el rey bajo cuyas órdenes sirvió Nehemías, algunos sostienen que el rey en cuestión es Artajerjes II Mnemón (404-359 A. C.).[58] Desafortunadamente este argumento se basa en evidencias poco confiables de Josefo y no se puede sostener históricamente.

Más aceptable parece la sugerencia de que aunque Nehemías debe ser fechado bajo Artajerjes I, es probable que la obra de Esdras se haya producido durante el reinado de Artajerjes II. Esta teoría fue formulada primero por Vernes, y fue desarrollada por Van Hoonacker.[59] A pesar de las críticas de Kuenen, Kosters y Kugler,[60] sus opiniones sobre la materia gradualmente atrajeron la atención de estudiosos europeos y de los de habla inglesa, que en general se inclinaron favorablemente hacia ella.[61] Aunque ha recibido algunas modificaciones en cuestión de detalles a través de los años, y ha ganado aceptación en algunos círculos, es de algún interés notar que los autores alemanes, con la posible excepción de Hölscher,[62] coherentemente se han mostrado poco atraídos por ella. Con todo el apoyo que ha recibido debe dejarse establecido, con Rowley,[63] que siempre ha habido oposición a ella tanto por parte de autores liberales como conservadores, que en cambio han preferido adherir al punto de vista tradicional. Albright considera a Esdras, Nehemías y Crónicas como la obra de un solo autor, al que identifica con Esdras, y piensa que compiló Esdras-Nehemías añadiendo las memorias de Nehemías a su propia versión de su ministerio en Jerusalén.[64]

La gran variedad de opiniones expresadas en cuanto a la relación cronológica entre Esdras y Nehemías se presta para que haya una buena cantidad de confusión en una situación en que, como Rowley ha señalado, la evidencia es insuficiente para lograr cualquier demostración, y solo se puede pretender una probabilidad para cualquier solución que se quiera presentar.[65] Pese a las opiniones de algunos autores modernos, no puede haber duda que, como Pfeiffer señala, que el autor obviamente consideraba a Artajerjes como el mismo rey en los relatos de Esdras y Nehemías.[66]

Ahora se puede considerar que Nehemías ciertamente perteneció a la época de Artajerjes I, sobre la base de la evidencia suministrada por los papiros de Elefantina.[67] Estos documentos (*ca.* 408A. C.) mencionan al sumo sacerdote Johanán y a Sanballat, gobernador de Samaria, siendo éste de una edad avanzada por ese tiempo. El Johanán del papiro era el nieto del Eliasib mencionado en

Nehemías 3:1, 20, y puesto que Nehemías era contemporáneo de Eliasib, el Artajerjes bajo el cual sirvió puede haber sido solamente Artajerjes I. Por eso Nehemías puede ser asignado confiadamente a la mitad del siglo quinto A. C. Puesto que el autor de Esdras pone la actividad del célebre escriba antes de la llegada de Nehemías a Jerusalén en lo que se refiere a secuencia cronológica, en contra del mejor juicio de muchos eruditos modernos, parece claro que él, en todos los casos, fechó el ministerio de Esdras también en el reino de Artajerjes I.

Algunos errores se han presentado en las críticas planteadas contra el punto de vista tradicional. Así se supone comúnmente que después que Esdras llegó a Jerusalén el año 458 A. C., en el año séptimo de Artajerjes I, su entusiasmo por promulgar la ley era tal que se puso en antagonismo con la población, resultando en el fracaso de su misión.[68] Pero, como Stafford Wright ha mostrado, el objetivo primero de Esdras en su primera misión era regular la vida religiosa de la teocracia sobre la base de la ley existente, y no la de promulgar un nuevo libro de la ley con todo el celo de un reformador religioso.[69] Si hubo algún fallo, ciertamente fue de parte de la comunidad judía por no haber podido enfrentar los requerimientos de la Torah.

En lo que respecta a Esdras mismo, su salida del escenario judaico podría interpretarse fácilmente como el resultado de un llamado oficial debido a la conspiración de sus enemigos en Jerusalén, o a un deseo voluntario de regresar e informar a las autoridades persas acerca de las condiciones existentes en Jerusalén. Puesto que, como Schaeder ha mostrado, Esdras tenía un puesto oficial en el imperio, correspondiendo al cargo que algunos han llamado "Secretario de Estado para Asuntos Judíos,[70] difícilmente se podría esperar que pasase todo el período de su oficio en algún rincón distante de los dominios imperiales, sin que estuviese vinculado principalmente con la administración central de Susa y Babilonia.

Sobre esta base no hay absolutamente ninguna razón por la que Esdras no hubiera de regresar a sus deberes normales en Mesopotamia por su propia voluntad después de un viaje de dos años para cumplir sus obligaciones en la distante provincia de Judea, sin consideración del resultado de su misión. Es seguro que una falta inicial de éxito en las reformas que intentaba establecer no fue la razón principal de su regreso, así como tampoco le hubiera requerido quedar por más tiempo el cumplimiento total de su objetivo primario. Aunque los relatos están lejos de ser cronológicamente fáciles, como ya se ha hecho notar, dejan en claro que los abusos reaparecieron después de la partida de Esdras, y que los esfuerzos

por reconstruir los muros de la ciudad sin una autoridad adecuada (Esd. 4:7-16) finalmente se vieron detenidos cuando los enemigos de los judíos lograron un decreto real (Esd. 4:17-23; Neh. 1:3) hacia el año 446 A. C.

Fue en este punto que Nehemías visitó Jerusalén como comisionado real, acompañado por Esdras como Secretario de Estado para Asuntos Judaicos. En su calidad de *tirshatha,* Nehemías se preocupó de que fuesen resueltos los problemas económicos y se reedificaran los muros. Después de esto, Esdras tuvo la oportunidad de reafirmar la ley y completar lo que anteriormente había iniciado, de lo cual resultó que se sellase un pacto. Las reformas de Nehemías del año 433 A. C. suplementaron sus disposiciones previas presuponiendo la ley que les daba validez.

El relato muestra en forma evidente que Esdras no estaba de ningún modo promulgando un código legal completamente nuevo y desconocido, sino que más bien estaba restableciendo las normas de la Torah mosaica. En consecuencia, parece no haber base para la suposición, formulada primeramente por Wellhausen y posteriormente mantenida por una larga línea de críticos, incluido Albright, en el sentido de que fue Esdras que introdujo el Pentateuco completamente canónico en el uso judaico normativo.[71]

Puesto que no aparece mención alguna de Esdras después de la dedicación de los muros de la ciudad el año 445/4 A. C., es posible que por aquel tiempo haya regresado a la administración central en Mesopotamia. Por otra parte, podría haber muerto en Judea algún tiempo después de la ceremonia de dedicación, aunque no hay evidencia alguna para esta suposición. Aunque hasta la fecha no hay solución alguna al problema cronológico que sea satisfactorio, parece claro que, sobre la base de la evidencia disponible, no hay justificación alguna para desechar arbitrariamente el orden tradicional de Esdras y Nehemías en favor de una secuencia cronológica que es aun menos segura.

D. PATERNIDAD LITERARIA

Dado el completo contraste tocante el acercamiento entre el anonimato del Cronista y las directas pretensiones, tanto de Esdras como de Nehemías, de ser los autores del material canónico que tradicionalmente se les atribuye, a este autor le parece poco sabio considerar al Cronista como el personaje que compiló y transmitió Esdras y Nehemías junto con sus propios escritos formulándolos en

una colección unificada. Es claramente evidente que estas obras forman una serie que de una u otra forma trata de aspectos importantes de la historia hebrea. Lo que no resulta tan claro es la suposición común de que el Cronista es el autor de las tres composiciones, aun cuando procedan del mismo período general, en lo que respecta a consideraciones lingüísticas. El estilo literario y la posición histórica divergen ampliamente de lo que prevalece en estos respectos en los libros atribuidos a Esdras y Nehemías, y esto vale igualmente en cuanto a las presuposiciones teológicas que dominan a cada uno de los autores. Como se mencionó anteriormente, es probable que Esdras y Nehemías hayan sido aceptados como canónicos antes que Crónicas, debido a que tratan la historia más reciente y son muy importantes como las únicas fuentes para el período específico que abarcan.

Además, como Rowley ha señalado,[72] hay graves dificultades unidas a un punto de vista como el de Albright, que identifica al Cronista con Esdras mismo.[73] En primer lugar, es difícil asignar el Cronista a un período tan temprano como el de Esdras, dado que ciertas porciones de Crónicas, y en forma prominente las listas, parecen llevar el relato hasta los años finales del siglo quinto A. C., si no un tanto más allá. Sea como fuere, hay una segunda consideración en el hecho de que Albright y sus seguidores ponen a Esdras después de Nehemías cronológicamente. Si el Cronista era en realidad nada menos que Esdras mismo, es extraño que hubiera estado tan confundido acerca de la tendencia de los acontecimientos contemporáneos en que él había tenido una parte tan importante. Además, la sugerencia de que un redactor posterior pudo haber introducido unos desarreglos deliberados en el texto levanta la cuestión en torno al por qué podría haber hecho, en primer lugar, y qué podría haber esperado ganar con tal procedimiento. Ya se ha mostrado con anterioridad que el arreglo textual de Esdras y Nehemías no está en el extraordinario estado de confusión que Albright y otros han imaginado.[74] Si el Cronista hubiera encontrado los relatos de Esdras y Nehemías en tal estado de confusión, no habría habido razón por la cual él no los pudiera haber reordenado para que correspondieran con la correcta secuencia cronológica de los acontecimientos, particularmente dado que los libros de Crónicas no muestran casos notables de desorden cronológico. Aunque la relación entre Esdras-Nehemías y la obra del Cronista aun es oscura, el menor grado de dificultad se halla en la suposición de que Esdras y Nehemías fueron primariamente responsables por los escritos que se les atribuyen, que eran

contemporáneos, con la llegada inicial de Esdras varios años antes que Nehemías; que sus escritos ya estaban sustancialmente en su forma presente hacia el año 440 A. C. y 430 A. C. respectivamente, y que el Cronista compiló su obra independientemente hacia el año 400 A. C. o muy poco tiempo después.

E. PARTICULARISMO DE LA OBRA

El énfasis particularista introducido por los intereses sacerdotales de Esdras en la teocracia post-exílica dan el tono religioso para el judaísmo posterior. Sus actividades eran de gran importancia hasta donde estabilizaban la estructura democrática y aseguraban su rigidez para un tiempo de presiones y de pruebas. Era por demás claro para Esdras que los profetas habían tenido razón en su opinión de que las influencias extranjeras, y por lo tanto paganas, sobre la vida y religión de Israel traerían consigo solamente el desastre. Si Israel había de sobrevivir en la forma de una teocracia, su santo y seña debía ser "Santidad a Jehová" (Zac. 14:20).

Por lo tanto, debía hacerse una decisión entre las zalamerías de las culturas paganas, con sus inevitables depravaciones religiosas, y la adhesión inquebrantable a los ideales de la antigua religión del Pacto de Israel. Aunque la elección de la segunda podría haber ocasionado algunas pérdidas menores en el área de las influencias culturales, su gran mérito es que suministra a la comunidad judaica un grado de fuerza moral y resistencia espiritual que le permitiría sobrevivir las mareas de la cultura helenista bajo Alejandro el Grande. Este mismo particularismo ha garantizado que el antiguo pueblo de Dios seguirá sobreviviendo durante todo el tiempo, a pesar de las presiones más graves de las influencias culturales o políticas ajenas a él.

Literatura Suplementaria

Gelin, A. *Esdras-Néhémie.* 1953.
Kapelrud, A. S. *The Question of Autorship in the Ezra Narrative.* 1944.
Kegel, M. *Die Kultusreformation des Ezra.* 1921.
Mowinckel, S. *Statholderen Nehemia.* 1916.
Welch, A. C. *Post-Exilic Judaism.* 1935.

NOTAS DE PIE DE PÁGINA: DECIMOCUARTA PARTE. CAPITULO II.
LOS LIBROS DE ESDRAS Y NEHEMIAS

[1] *Contra Apion*, I, 8.

[2] En Eusebio, *Hist. Eccl.*, IV, 26.

[3] *YIOT*, p. 378.

[4] *IOTT*, pp. 296s.

[5] Cf. *PIOT*, p. 813; C. C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah* (1896), pp. 57ss., *Ezra Studies* (1910), p. 211; *DILOT*, p. 544 *OTFD*, p. 319; R. A. Bowmann, *IB*, III, p. 552.

6 *C. C. Torrey*, Ezra Studies, pp. 250s.; cf. R. H. Pfeiffer, *IDB*, II, p. 217.

[7] *PIOT*, p. 811.

[8] W. Rudolph, *Esra und Nehemia* (1949), p. xxiii. Cf. L. S. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah* (1913), p. 24.

9 Cf. R. W. Rogers, *A History of Ancient Persia* (1929), p. 103.

[10] R. D. Wilson, *A Scientific Investigation of the OT* (ed. de 1959), pp. 157s.

[11] A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (ed. de 1959), p. 29; cf. R. D. Wilson, *PTR*, II (1904), pp. 257ss., 465ss., 618ss., III (1905), pp. 55ss., 238ss., 422ss., 558ss., XV (1917), pp. 90ss.

[12] E.g., *PIOT*, p. 822.

[13] *PIOT*, p. 829; *BCIA*, p. 13.

[14] *YIOT*, pp. 381s.

[15] PIOT, p. 822.

[16] *Ibid.*, p. 823.

[17] Cf. R. de Vauz, *RB*, XLVI (1937), pp. 21ss.

[18] E.g. C. C. Torrey, *Ezra Studies*, pp. 143ss.; W. O. E. Oesterley y T. H. Robinson, *A History of Israel* (1932), II, pp. 75, 81; *PIOT*, p. 821.

[19] Cf. R. H. Pfeiffer, *IDB*, II, p. 217.

[20] R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, pp. 175ss.

[21] Cf. W. Möller, *ZAW*, XVIII (1898), pp. 149ss.

[22] E. J. Bickermann, *JBL*, LXV (1946), pp. 254ss.; W. F. Albright, *Alexander Marx Jubilee Volume* (1950), pp. 61ss.

[23] Cf. *ANET*, pp. 222s., 491ss.; *ANE*, pp. 278ss.; *DOTT*, pp. A. Ungnad, *Aramäische Papyrus aus Elephantine* (1911); A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.* (1923); E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (1953); cf. Kraeling, *BA*, XV, No. 3 (1952), pp. 50ss.

[24] *LAP*, pp. 201s.

[25] W. F. Albright en H. C. Alleman y E. E. Flack (eds.), *OT Commentary*, p. 154.

[26] H. H. Rowley, *BJRL*, XXXVII (1955), p. 536, sostiene que las fuentes en cuestión no son de la forma original de ningún documento arameo del quinto o sexto siglo A. C. Cf. W. Baumgartner, *ZAW*, XLV (1927), pp. 118, 122s., que atribuye las secciones arameas de Esdras a ca. 300 A. C., en oposición al período de 400-350 A. C. sugerido por Albright, *JBL*, XL (1921), p. 119; cf. K. A. Kitchen, *NBD*, p. 59.

[27] *ANET*, p. 492; *ANE*, p. 281; *DOTT*, p. 264.

[28] I. Rabinowitz, *JNES*, XV (1956), pp. 1ss. Gesem era conocido como "Gashmu" en Neh. 6:6.

29 Cf. F. V. Winnett, *A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions* (1937), pp. 14ss., 50s.; A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, p. 295.

[30] *AP*, pp. 143s.

[31] Cf. F. M. Cross, *BA*, XVIII, No. 2 (1955), pp. 46s.

[32] *WMTS*, pp. 83, 133; AP, p. 149.

[33] *WMTS*, p. 111.

[34] R. H. Pfeiffer, *IDB*, II, p. 217.

[35] Cf. además, H. L. Allrik, *BASOR*, No. 136 (1954), pp. 21ss.; K. Galling, *JBL*, LXX (1951), pp. 149ss.; J. O. Boyd, *PTR*, XI (1900), pp. 414ss.

[36] C. C. Torrey, *Ezra Studies*, p. 141 n. 5. *PIOT*, p. 822.

[37] En oposición a M. Vernes, *Précis d'Histoire juive* (1889), pp. 579ss.; C. C. Torrey, *Ezra Studies*, pp. 238ss. A. Loisy, *La Religion d'Israël* (ed. de 1933), pp. 228s.

[38] E.g. J. Wellhausen, Nachrichten von der Königliche *Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* (1895), pp. 109, 175s.; Th. Nöldeke, *Die Semitischen Sprachen* (ed. de 1899), p. 35 n. 1; C. C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah*, pp. 51ss., *Ezra Studies*, pp. 142ss.; H. H. Graetz, *Geschichte der Juden* (1911), II, 2, pp. 87n., 100n., 128n.; L. E. Browne, *Early Judaism* (1920), pp. 36ss., 44s.

[39] *PIOT*, p. 824.

[40] E. Meyer, *Die Entstehung des Judenthums* (1896), pp. 8ss. W. H. Kosters, *Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode* (1895), pp. 24s., 54ss.

[41] A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, pp. 540ss.

[42] *WBA*, p. 208.

[43] Véase la biografía en *PIOT*, pp. 830s.

[44] F. Bleek, *Einleitung in das AT* (ed. de 1878), p. 282. H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber* (1930), p. 9. J. A. Bewer, *The Literature of the OT*, p. 282.

[45] C. C. Torrey, *Ezra Studies*, p. 157.

[46] C. H. Cornill, *Introduction to the Canonical Books of the OT*, p. 244. *DILOT*, p. 550. E. Sellin, *Einleitung in das AT* (ed. de 1950), p. 178.

[47] W. H. Kosters, *EB*, II, col. 1479. I*BOT*, p. 125.

[48] L. S. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, pp. 16, 320ss.

[49] O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, p. 586.

[50] W. H. Kosters, *EB*, II, col. 1479. C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das AT*, p. 421. Cf. L. S. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemíah*, p. 17.

[51] BPAE, p. 90.

[52] C. C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah*, pp. 37s. L. S. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, p. 207. W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, p. 211.

[53] O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, pp. 588s.; *ETOT*, pp. 547ss. C.Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das AT*, p. 426.

[54] C. C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah*, pp. 42ss.

[55] W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, pp. 211s.

[56] Cf. N. H. Snaith, *OTMS*, pp. 112s.

[57] Así H. Crosby, *The Book of Nehemiah* (1877), p. 2; M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I* (1943), p. 120 n. 1; W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, p. xxiv.

[58] Así J. Marquart, *Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte* (1897), p. 31; H. P. Smith, *OT History* (1906), pp. 382s.; C. C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah*, p. 65, *JBL*, XLVII (1928), pp. 380ss., *The Second Isaiah* (1928), pp. 456ss.; en *Ezra Studies*, pp. 140, 355, Torrey tiende a identificar al rey con Artajerjes I.

[59] M. Vernes, *Précis d'Histoire juive*, p. 582n. A. van Hoonacker, *Le Muséon*, IX (1890), pp. 151ss., 317ss., 389ss., *RB*, IV (1895), pp. 186ss., X (1901), pp. 5ss., 175ss., *Une communauté Judéo-Araméenne á Eléphantine en Égypte, aux VI^e et V^e siécles avant J.-C.* (1915), pp. 19ss., *RB*, XXXII (1923), pp. 481ss., XXXIII (1924), pp. 33ss.

[60] A. Kuenen, *Gesammelte Abhandlungen zur Biblischen Wissenschaft* (1894), pp. 212ss. W. H. Kosters, *Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode*, p. 20 passim. F. X. Kugler, *Von Moses bis Paulus* (1922), pp. 215ss.

[61] En cuanto a una bibliografía, véase *RSL*, pp. 133s. Esta opinión recibió algún apoyo de F. F. Bruce, I*srael and the Nations* (1963), pp. 106ss.

[62] En la edición de 1910 de *Die Bücher Esra und Nehemia*, II, pp. 451s., sigue a Van Hoonacker, pero en la edición de 1923 (op. cit., II, pp. 491ss., 500s) lo abandona.

[63] *RSL*, pp. 134s.

[64] Cf. W. F. Albright, *JBL*, XL (1921), pp. 119s., *BA*, IX, No. 1 (1946), p. 15; cf. *BPAE*, p. 93.

[65] H. H. Rowley, *BJRL*, XXXVII (1955), p. 531.

[66] *PIOT*, pp. 818s.

[67] H. H. Rowley, *BJRL*, XXXVII (1955), pp. 552s.

[68] Cf. *BHI*, pp. 377s.

[69] J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem* (1958), p. 26.

[70] H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber*, pp. 39ss., *Iranische Beiträge*, I, pp. 13ss.

[71] J. Wellhausen, *Geschichte Israels*, I (1878), p. 421. *BPAE*, p. 95.

[72] H. H. Rowley, *BJRL*, XXXVII (1955), p. 534 n. 4.

[73] W. F. Albright, *JBL*, XL (1921), pp. 119s., *BA*, LX, No. 1 (1946), p. 15.

[74] *BPAE*, p. 90.

III. LOS LIBROS DE CRONICAS

A. NOMBRE Y BOSQUEJO

Los dos libros de Cronicas forman un solo libro en la Biblia hebrea, bajo el título דברי הימים "las palabras de los días" o "hechos de los tiempos pasados," usadas en el sentido de "anales" (cf. 1 Cr. 27:24). En la LXX el libro fue dividido en dos partes y se le dio el nombre *Παραλειπομένων* o "cosas omitidas," referencia a los acontecimientos que se añaden a los correspondientes relatos de los libros de Samuel y Reyes. Jerónimo, en el *Prologus Galeatus* sugiere que un título más representativo de la *verba dierum* sería el de *Chronicon totius divinae historiae* o "una crónica de toda la historia sagrada," aunque reconoce que, siguiendo a la LXX, la referencia a la obra se hacía comúnmente como *Paralipomenon primus et secundus.*[1] Las versiones modernas en castellano y en otros idiomas han adoptado el título "Crónicas" que propuso Jerónimo. En el canon hebreo el libro concluye la lista de obras de la tercera división (la Hagiografa), pero en la LXX fue puesto entre Reyes y Esdras-Nehemías, presumiblemente debido a la naturaleza histórica de su contenido. Los dos libros de Crónicas son una historia del pueblo hebreo desde Adán hasta la época de Ciro, siendo paralelo a los escritos desde Génesis hasta Reyes, con Esdras-Nehemías como conlusión.

Los dos libros de las Crónicas se pueden analizar de la siguiente manera:

I. Material Genealógico, 1 Cr. 1-9
- A. Los patriarcas, cap. 1
- B. Los doce hijos de Israel, caps. 2-3
- C. La familia de Judá, 4:1-23
- D. Los hijos de Simeón, 4:24-43
- E. Rubén, Gad y Manasés, 5:1-25
- F. Leví y sus familias, 5:27-6:66
- G. Isacar, Benjamín, Neftalí, Efraín y Aser, caps. 8-9

II. El Reinado de David, 1 Cr. 10-29
- A. La muerte de Saúl, cap. 10
- B. La captura de Jerusalén, caps. 11-12
- C. El retorno del Arca, caps. 13-16

- D. La promesa a la línea de David, cap. 17
- E. Las conquistas de David, caps. 18-20
- F. Organización doméstica, caps. 21-27
  - 1. El censo, cap. 21
  - 2. Preparativos para el Templo, cap. 22
  - 3. Ordenes oficiales de sacerdotes y otros, caps. 23-27
- G. Palabras últimas y muerte de David, caps. 28-39

III. El Reinado de Salomón, 2 Cr. 1-9
- A. Establecimiento de Salomón como rey, cap. 1
- B. La edificación del Templo, 2:1-5:1
- C. La dedicación del Templo, 5:2-7:22
- D. Las actividades de Salomón, 8:1-9:28

IV. La Historia Posterior de Judá, 2 Cr. 10-36

B. FECHA DE COMPOSICION

El autor de esta composición anónima, según las autoridades rabínicas, es Esdras el escriba, que "escribió la genealogía de Crónicas hasta sí mismo" (*Bab. Bath.* 15*a*). Las palabras finales de esta declaración presumiblemente significan que Esdras hizo llegar los relatos hasta su tiempo. Sea esta proposición verdadera o falsa, es evidente, por 2 Crónicas 36:22s. que la obra no pudo ser compilada mucho antes del tiempo de Esdras. Además, 1 Crónicas 3:19–24 suministra una lista que tiene el propósito de dar un registro de los descendientes de Zorobabel hasta la sexta generación, la que la LXX extiende hasta la undécima generación. Si Zorobabel se puede fechar hacia el año 520 A. C., se requeriría una fecha cercana al año 400 A. C. para el último descendiente, dando un mínimo de 20 años para cada generación, y ello sugeriría que el libro fue compilado hacia el año 400 o muy poco después. Esa fecha sería razonablemente compatible con la paternidad literaria de Esdras, a menos que éste haya vivido durante el reinado de Artajerjes II (404–359 A. C.), como sugieren Saulcy, Elhorst, Marquart, Torrey y otros, opinión que ya no se puede sostener a la luz de la evidencia suministrada por los papiros de Elefantina.[2]

Además, las características literarias y lingüísticas,[3] tanto de Esdras-Nehemías como de Crónicas, están en armonía con una fecha de composición dentro de la segunda mitad del siglo quinto A. C. lo cual también se podría aducir con el fin de

apoyar la idea de unidad de paternidad literaria. Sobre ésta y otras bases, Albright adopta el punto de vista de que Esdras mismo es el Cronista, como se ha notado con anterioridad.[4] Una opinión un tanto diferente respecto de la paternidad literaria respeta el anonimato característico del libro, y sobre la base de su preocupación por el Templo supone que era un ministro, y quizás hasta un levita. Puesto que muestra un interés considerable en los músicos que constituyen una de las ligas menores del Templo, se pensaba que el Cronista pudo contarse entre los cantores de la liga de Asaf,[5] y que compiló su obra hacia el año 250 A. C. o un poco antes.

Quienes consideran los escritos de Esdras y Nehemías como formados y transmitidos por el autor anónimo de Crónicas, plantean una fecha de composición entre los años 350 y 250 A. C. Argumentando a partir de la genealogía de 1 Crónicas 3:15-24, que se considera como que extiende la descendencia de David seis generaciones más allá de Zorobabel, se ha obtenido una fecha no anterior al año 350 A. C. contando cada generación como de treinta años.[6] Se ha tratado de encontrar apoyo adicional para esta fecha en la lista sacerdotal de Nehemías 12:10-22, que incluye a Jadúa, sumo sacerdote en el tiempo de Alejandro el Grande, hacia el año 332 A. C.[7] Sobre la base de consideraciones subjetivas de estilo y vocabulario, se ha sugerido[8] una fecha entre los años 300 y 240 A. C., mientras Lods llega a poner la fecha de composición en los alrededores del año 180 A. C.[9]

Cualquier justificación para sostener una fecha tardía para la paternidad literaria ha sido debilitada gravemente por el argumento de que una mano tardía corrompió el texto de 1 Crónicas 3:21, y que originalmente había solo cuatro generaciones después de Zorobabel y no seis.[10] Si sobre esta base se computa una generación como de veinte años y no treinta,[11] cifra que en opinión de este autor parece más bien baja, cuatro generaciones llevarían la fecha del Cronista a las cercanías del año 440 A. C.

Sobre la base del punto de vista tradicional, esto haría que el cronista fuera contemporáneo de Esdras, y sirve de argumento en favor del tipo de identificación considerado por Albright. Pero, si en contra de estos antecedentes, el texto de 1 Crónicas 3:21 no ha sido corrompido, las seis generaciones mencionadas llevarían el período del Cronista hasta el año 400 A. C. Sin embargo, si los primeros nueve capítulos no son parte de la obra original del cronista, como algunos autores sostienen,[12] queda eliminado cualquier argumento para secuencias de fechas basadas en 1 Crónicas 3:21.

Desafortunadamente, muchos argumentos de gran erudición respecto de este pasaje han sufrido la desventaja de leer en el texto cosas que realmente no están presentes en él. Cuando se examina cuidadosamente la sección, se ve que la genealogía de Zorobabel fue prolongada a dos generaciones solamente y no a cuatro, seis u once generaciones más allá de su tiempo. Como Young ha señalado, la genealogía llega hasta Pelatías y Jesaías, nietos de Zorobabel, y en el versículo 21b sigue con la mención de cuatro familias davídicas que aparentemente eran contemporáneos con Peletías y Jesaías.[13] Sin embargo, en relación con esto, es importante notar que estas cuatro familias no extienden la línea de Zorobabel por cuatro generaciones, como muchos autores, en forma incorrecta, han imaginado. Sobre la base de una cronología precisa, y otorgando treinta años a cada generación, el Cronista podría haber compilado su obra un tanto antes del año 455 A. C., que ante cualquier norma de computación parece ser un tanto temprana.

El pasaje que contiene la lista de sacerdotes y levitas en Nehemías 12:10-22 también ha sido objeto de bastante discusión en cuanto a su historicidad y a la posibilidad de corrupciones en ella. Literalmente, la sección lleva el relato hasta el tiempo de Jadúa, sumo sacerdote desde 351 hasta 331 A. C., el cual conoció a Alejandro Magno cuando entró en Jerusalén, como se ha observado con anterioridad. En contra de esto a veces se ha argumentado que la referencia podría haber sido a Jadúa como niño pequeño y no en su calidad de Sumo Sacerdote, puesto que en por lo menos un versículo (Neh. 12:11) no se le menciona específicamente en función de su oficio.[14] Sobre esta base se afirma que hay muchas posibilidades de que Nehemías viviera para ver a Jadúa, el biznieto de Eliasib, como un joven. Se ha pensado que esto es muy probable dado que Nehemías menciona que un nieto de Eliasib se casó con una hija de Sanballat (Neh. 13:28). Aunque es verdad que la referencia de Nehemías 12:11 se podría aplicar a los primeros tiempos de Jadúa, parece haber pocas dudas en el sentido de que Nehemías 12:22, que lo asocia con otros sumo sacerdotes, está pensando en él como un adulto. Además, si la referencia a Darío el Persa (Neh. 12:22) es a un individuo que reinó cuando Jadúa era todavía un niño, la identificación con Darío II Noto (423-404 A. C.) podría asegurarse razonablemente, pero, puesto que el versículo en discusión parece aludir a Jadúa como un adulto, y no se presta para una interpretación proléptica, es más probable que el rey fuese Darío III Codómano (336/5-331 A. C.), como algunos autores han argumentado. Una vez

más se pone en duda la integridad del texto sugiriendo que la sección constituye una adición secundaria de los escribas, quizás incorporada a partir de una anotación marginal que tiene el propósito de poner al día la lista.[15]

Un examen cuidadoso del versículo en cuestión muestra que la presencia de Jadúa constituye una incoherencia interna en el material contenido en los versículos 22 y 23. Según el primero de ellos, Jadúa es representando claramente como el último sumo sacerdote, pero el segundo repudia al primero haciendo que la lista termine en el sumo sacerdocio antes de Jadúa, es decir, en el tiempo de Johanan, el hijo de Eliasib. Estos dos versículos contiguos solo serían coherentes entre ellos mismos y con la historia de Nehemías como un todo si se omitiera el nombre de Jadúa. sobre esta base, parecería haber justificación para la afirmación, largamente sostenida en los círculos críticos, en el sentido de que Jadúa es una adición tardía al texto.

Dado que esto bien pudo haber ocurrido en la forma sugerida, es decir, debido a la inclusión en el texto de una nota marginal, ello quita la segunda referencia histórica principal del área de lo cierto, dejando las consideraciones lingüísticas com el único otro punto del debate, y para quienes consideran Esdras-Nehemías como la obra del Cronista, un criterio final para la fechación que consiste del período que se debe atribuir a la obra de Esdras.

En base a este último punto de vista, que supone gratuitamente que el Cronista, ignorando el verdadero estado de las cosas, erróneamente puso a Esdras antes de Nehemías, se ha sugerido para la obra una fecha alrededor del año 400 A. C. Rudolph en particular no aprobaría mas que una década de libertad en cualquier dirección, puesto que sobre la base de una descendencia de cuatro generaciones las adiciones secundarias a Crónicas y Nehemías llegarían solo a los alrededores del año 400 A. C.[16] Esta fecha fue preferida por Albright y también por Noth en un libro anterior.[17] Los estudiosos que han puesto la obra en el período de Artajerjes II han encontrado dificultades para asignar la composición de Crónicas a una fecha muy anterior al año 350 A. C. El que esto escribe mantiene con Gordon, Morgenstern y otros[18] el orden tradicional de Esdras y Nehemías durante el reinado de Artajerjes I, y sobre bases diferentes a las de Albright asignaría la composición de Crónicas a un autor anónimo en las últimas décadas del siglo quinto A. C. o un poco después. No son aconsejables los esfuerzos por identificar al Cronista con Esdras debido a las importantes diferencias de estilo y en

perspectiva histórica y teológica, por el tratamiento de las fuentes de material y la metafísica básica de la historia que se presenta en ambas historias.

Una objeción final contra una fecha temprana en lugar de una fecha tardía de escritura se basa en la mención del dárico (RVR60 "dracma") en 1 Crónicas 29:7. Este argumento era popular en un tiempo cuando la moneda en cuestión era identificada por los eruditos con el dárico griego, pero comenzó a desvanecerse cuando se abandonó la identificación. Los autores críticos tenían por costumbre señalar que el dárico recibió su nombre en honor a Darío I, que murió el año 486 A. C.,[19] y el hecho de que fuera hallada en Palestina señalaba a una fecha hacia el fin del régimen persa. Aunque el dárico de oro era ciertamente de origen persa, no hay una evidencia material de que esta moneda (*'ᵃdharkonîm*) fuera nombrada así en honor a Darío I. Los descubrimientos arqueológicos muestran claramente que las monedas circulaban ampliamente entre los griegos ya durante el siglo sexto A.C., y que fue de ellos que los persas adoptaron la práctica de acuñar monedas,[20] quizás después de la derrota de Creso, rey de Lidia, el inventor tradicional de la acuñación de monedas, por Ciro el persa hacia el año 546 A. C. Hay cierta base para pensar que el dárico de oro apareció durante el reinado de Nabonido (556-539 A. C.), pero aun cuando la moneda haya adquirido su nombre popular en el período de Darío I, ciertamente ya había estado en circulación en el imperio durante el siglo quinto A. C. Así, la objeción para una fechación temprana para Crónicas basada en la incidencia del dárico de oro, se puede considerar como carente de algo que la haga válida.

C. LA EXACTITUD HISTORICA DEL LIBRO

Debido al punto de vista particular desde el cual fue compilado Crónicas, así como la asociación de esta obra, en la versión griega y en otras versiones, con los libros históricos de Samuel y Reyes, se ha hecho costumbre entre los críticos liberales en general la adopción de una opinión más bien baja en cuanto a la naturaleza y exactitud histórica de los libros de Crónicas.[21] Parte de la falta de comprensión de estos registros se debe a que no han logrado comprender que la preocupación rectora del compilador era la metafíscia de la historia y no el escrupuloso catalogar de secuencias cronológicas. Como consecuencia de esta posición, la obra fue formulada según líneas muy distintas de las adoptadas por la mayoría de los historiadores modernos.

En efecto, se debe notar de inmediato que los escritos del Cronista no pretenden ser considerados historia en el sentido occidental contemporáneo de esa palabra. Como lo sugieren la Vulgata y los títulos en castellano, constituyen en realidad una colección de registros un tanto selectivos de registros y anales de los sucesos, basado en un período selecto de la historia de Israel. Gran parte del malentendido en los círculos críticos ha venido a causa de que los libros han sido considerados ser algo distinto de lo que ellos mismos dicen ser. Para emplear una analogía, es tan impropio considerarlos a ellos como registros cronológicos definitivos de una era particular de la historia hebrea como lo sería sostener que las crónicas de Pepys, Addison o Steele tenían el objetivo, de parte de sus autores, de constituir tratatos con autoridad sobre ciertas fases de la historia social inglesa. Sin embargo, esto no quiere decir que ambos tipos de material son consecuentemente no históricos y carentes de fidelidad como fuentes para los períodos correspondientes en consideración. Sin embargo, lo que es importante es la comprensión de que es necesario evaluar estas composiciones recordando los propósitos para los cuales fueron preparadas. Cuando se hace esto, se ve que todas sus fuentes son patentemente válidas por derecho propio.

Esta digresión metódica, que ha sido descrita por Elmslie como "el único caso en la filosofía hebrea de la historia presentado a gran escala,"[22] es de gran importancia para el estudioso de la historia hebrea y para el investigador de la filosofía religiosa. El libro de Crónicas confronta la teocracia judaica post-exílica con la significancia ontológica de la república divina a la luz de su propia historia sagrada de un modo en que no había sido hecho por ningún otro esfuerzo de evaluación histórica. La obra refleja en una medida limitada ciertas facetas de la situación religiosa y social contemporánea en Judea, como bien podía esperarse de tal tipo de crónica de los acontecimientos. Sin embargo, estos factores eran en el mejor de los casos incidentales al verdadero propósito del Cronista, que era abarcar la exposición razonada de acontecimientos históricos sintetizados con referencia a una posición religiosa particular.

El autor evidentemente compiló su obra a la luz de la vida en la comunidad teocrática post-exílica,[23] institución que era más religiosa que secular en estructura, y en la cual la voluntad divina era mediada hacia el pueblo a través de un sacerdocio aceptable. Era responsabilidad de éste mantener la santidad ceremonial como un rasgo normativo de la vida por medio del culto del Templo y las correctas observancias eituales, reflejando los ideales de Ezequiel y de algunos

de los profetas post-exílicos en este respecto. Bajo tales condiciones, los elegidos debían vivir en armonía, gobernados por la divina providencia y liberados de las tensiones sociales y de los trastornos característicos de comunidades menos favorecidas. Se consideraba imperativa la estricta adhesión a este patrón de organización religiosa y social, si es que no querían ver repetidas las desastrosas experiencias del período pre-exílico. Pensando en esto es que Ezequiel exigía que se prestase una profunda atención a los procedimientos rituales, no como un sustituto para la justicia del corazón y la vida que coherentemente había sido demandada por los profetas (e.g. Am. 5:14; Mic. 6:8; Os. 6:6), sino como salvaguarda necesaria para no volver a caer en la idolatría. El Cronista está claramente de acuerdo con esta prescripción, porque su metafísica de la gracia divina y de la elección exigen obediencia implícita por parte de la comunidad teocrática hacia la voluntad revelada de Dios y una completa ausencia de corrupción o relajación en la adoración litúrigica como requisitos necesarios para la bendición divina.

Parte de la tarea que se impuso el Cronista está en enfatizar la doctrina de la retribución divina refiriéndose a algunos conocidos acontecimientos de la historia hebrea pre-exílica, y al mismo tiempo proclamar, como los profetas en general habían hecho, que Dios desea que el pecador se arrepienta y viva una vida de completa obediencia a la voluntad divina. Tenía como convicción básica la proposición de que la norma absoluta de Dios según fuera promulgada en Sinaí debía ser obligatoria para todos los que se consideraban relacionados con Jehová por medio del Pacto, porque era de importancia fundamental que el carácter moral de la divinidad sea reflejado por su Pueblo Escogido.

El Cronista estaba muy consciente del hecho de que a través de la ignorancia y la idolatría, la generación postmosaica había caído de esta exigente forma de vida, y toda su perspectiva refleja la resolución seria de que ese estado de cosas nunca vuelva a repetirse en la vida de la nación. Consecuentemente presta especial atención al sacerdocio levita, puesto que éste había sido cómplice de la apostasía de los períodos de la ocupación y los subsecuentes. Pero también le preocupaban las tradiciones davídicas, y sobre la base de su convicción de que Israel era el representante terrenal de la divinidad que manifestó su actividad en todas las fases del desarrollo histórico, el Cronista procura probar que la comunidad que regresa a Judea era sucesora verdadera de la espiritualidad davídica. Así, la gloria real de la tradición religiosa davídica sólo se podía entender cuando se obedecía implícitamente la Ley de Dios en un trasfondo de pureza y precisión ritual.

Al compilar su obra el Cronista se basó en una extensa gama de material bíblico y extra-bíblico. Sus principales fuentes en la composiciones canónicas son el Pentateuco, Josué, los libros de Samuel y, particularmente los libros de los Reyes, al segundo de los cuales se hacen frecuentes referencias (2 Cr. 27:7; 35:27; 36:8; cf. 1 Cr. 9:1; 2 Cr. 16:11; 20:34; 25:26; 28:26; 32:32; 33:18). De las genealogías antiguas (1 Cr. 1-9) pueden haberse tomado de los libros canónicos solamente aquellas referentes a los patriarcas, dado que la desviación en el orden y en el arreglo general del resto es demasiado grande como para sugerir que el autor se haya basado en antiguas compilaciones estadísticas que hayan sobrevivido a la catástrofe del año 597 A. C.

Aunque el material histórico de Samuel y Reyes se reproduce sustancialmente en la misma forma, es muy dudoso que las obras canónicas realmente constituyan la fuente primaria de información empleada por el Cronista. Una comparación cuidadosa de pasajes paralelos indica que las secciones de Crónicas frecuentemente preservan numerosos detalles que no se encuentran en las secciones correspondientes de Samuel y Reyes. Además, los dos tipos de material representan diferentes perspectivas, hecho que es enfatizado aun más por el grado de variación en el arreglo de materiales similares. Esta situación podría indicar que ambos libros fueron derivados de una fuente común, o quizás que estaban circulando como variantes de la misma tradición literaria. Esto no debe causar sorpresa alguna considerando la evidencia de Qumrán en relación con el estado del texto hebreo en el período pre-cristiano, lo que muestra que había por lo menos tres tipos distintos de textos hebreos circulando entre los judíos de la Segunda República,[24] lo que indica que hubo una larga historia de desarrollo textual y tranmisión textual.

Además, parece haber indicaciones del hecho de que el Cronista pudo haber utilizado fuentes previas utilizadas también por los compiladores de los libros históricos. Esto se puede ilustrar por medio de una referencia a los hechos del rey Asa (2 Cr. 16:11ss.) donde se hace mención de la fuente y se da un resumen de su contenido. cuando esto se compara con la sección correspondiente en Reyes (1 R. 15:23s.), que solamente menciona el Libro de las Crónicas de los reyes de Judá, se hace evidente que el relato de Crónicas ha preservado ciertos hechos no relatados en Reyes. Esto podría bien indicar que el Cronista tomó material de la misma fuente utilizada por el compilador de Reyes, pero que hizo un extracto más extenso de su contenido de acuerdo con el propósito de su relato.

Además de las historias separadas de los reyes y reinos de Israel y Judá, que obviamente cita (cf. 2 Cr. 25:26; 28:26; 32:32; 35:27; 36:8; 16:11; 20:34; 33:18), otra fuente similar puede haber sido la historia o "midrás" de los libros de Reyes (2 Cr. 24:27), que probablemente era muy similar, si no realmente idéntico, con las crónicas de los reyes de Israel y Juda en que se basó también el compilador de los libros de Reyes. La palabra "midrás" en el judaísmo posterior denotaba una adaptación culta e intensiva de las narraciones bíblicas, pero es muy probable que este sentido no fuera el que le dio el Cronista, que simplemente podría haber estado pensando un significado como "estudio," "apéndice" u "obra" que contiene material no encontrado en las fuentes canónicas.[25]

Entre las fuentes específicamente extra-bíblicas utilizadas por el Cronista se cuentan colecciones de relatos sobre las actividades de profetas y videntes (cf. 1 Cr. 29:29; 2 Cr. 9:29), así como composiciones claramente independientes relacionadas con las obras de los profetas (cf. 2 Cr. 12:15; 13:22; 24:30; 26:22; 32:32; 33:19) y una serie de fuentes relacionadas con el rey David (1 Cr. 23:27; 27:24; 2 Cr. 29:25; 35:4, 15). Es muy probable que las genealogías hayan sido tomadas principalmente de material ya desaparecido, como se observó anteriormente, y es casi seguro que proviene de listas oficiales. Algunas de ellas pueden haber sido más importantes que otras, y quizás esto esté indicado por el hecho de que los mejores manuscritos de la LXX omiten 1 Crónicas 1:11-23, sugiriendo a la vez que que estos versículos fueron una adición posterior.[26]

En toda discusión de las fuentes que el Cronista tenía a disposición, la pregunta básica debe ser si tenía o no a su disposición algún documento de proporciones significativas, distinto de Reyes, que tratase de la historia de Israel y Judá (cf. 2 Cr. 16:11; 27:7). Si lo hay, debe ser tratado diferentemente de Reyes, dado que no hay citas directas de dicho libro, y tal información es casi seguro que fue reelaborada en el estilo literario del Cronista. Esto podría implicar que él la consideraba como una fuente inferior desde el punto de vista de la historiografía, o que su contenido no se prestaba para una cita directa. Algunos descubrimientos arqueológicos relativamente recientes tienden a dar apoyo a la teoría de que pudo basarse en una variedad de fuentes subsidiarias, algunas de ellas pertenecientes, sin duda, al período pre-exílico. Así, en relación con los hechos de los treinta y seis años reinado de Asa (2 Cr. 16:1-10), de lo cual poco se dice en Reyes (cf. 1 R. 15:17), el descubrimiento de la estela de Benhadad en 1940 ha suministrado una confirmación decisiva a la cronología presentada por el Cronista.[27]

Esto lleva consigo la implicación de que el compilador de la obra pudo hacer uso de algunas fuentes pre-exílicas en forma de anales que no estaban a disposición cuando Reyes fue escrito, o que fueron considerados inadecuadas o innecesarias como fuentes del período. Sea cual fuere la naturaleza o extensión del material extra-canónico tomado por el Cronista para escribir sus propios anales, no cabe duda que la obra terminada es una guía valiosa en cuanto a las actitudes y problemas religiosos de la comunidad teocrática post-exílica.

Los intereses sacerdotales del autor son evidentes por el modo en que usa sus fuentes para dar prominencia al culto del Templo, a los procedimientos litúrgicos, a las ministraciones sacerdotales y a las reformas religiosas (cf. 1 Cr. 1, 15-16, 22-29; 2 Cr. 11:13ss; 13-5, 17, 19-20; 26:16ss.; 29-31; 33:10ss.; 35). En este sentido general, es legítimo hacer notar que su preocupación por mostrar que la comunidad que había regresado era verdadera sucesora de la tradición espiritual de David lleva al Cronista a otorgar gran importancia a las instituciones ceremoniales de David y Salomón, y en general a tratarlos como personajes idealizados.

Aunque las adiciones del Cronista son obviamente importantes, el material que omite es igualmente significativo en cualquier intento de evaluar su concepto de método histórico. Obviamente él estaba escribiendo para quienes ya conocían el material de Samuel y Reyes, y por eso retuvo solamente la cantidad de material que consideró necesario para dar un marco apropiado para su filosofía de la historia. Puesto que su preocupación era señalar la descendencia davídica, la historia del reino del norte no tiene mayor importancia, y en consecuencia, se omite.

Puesto que los relatos que tratan de la conducta de Absalón, Amnón, Adonías y el apóstata Salomón no eran estrictamente pertinentes al tema mayor de presentar lo que el Cronista consideraba como material histórico relacionado con el culto del Templo y con las instituciones relacionadas con la teocracia, también fueron pasados por alto. En relación con esto, se debe notar que se omitió casi todo lo que tiene que ver con la vida privada de David y de Salomón, incluso aquellos aspectos que hubieran contribuido favorablemente a una imagen más bien idealizada de los reyes presentados ocasionalmente en los libros de Crónicas. Así tenemos que es obvio que tales omisiones son el resultado del control de la fuente, y no se producen por consideraciones apologéticas, como frecuentemente se ha sostenido.[28]

Así que, en su uso de fuentes de material parecería que el Cronista fue guiado por ciertos principios claramente definidos, y que en consecuencia se hace evidente un grado apropiado de control sobre sus fuentes primarias y secundarias de información. Se puede decir en general que sus adiciones tenían como objetivo ejemplificar a Israel como la verdadera Iglesia de Dios, y mostrar que los servicios del Templo y las instituciones religiosas de la teocracia post-exílica eran agregados legítimos y válidos de la vida de la comunidad.[29] Igualmente sus omisiones se pueden considerar como esfuerzos deliberados por considerar solamente aquellas fuentes que sustentarían la autoridad de las dos instituciones por las cuales estaba primariamente preocupado, a saber, la sucesión davídica y el Templo de Jerusalén como el centro del culto teocrático del Judaísmo. Ejerciendo estos principios de selección y control, el cronista pudo mostrar la forma en que el proceso histórico lograba el objetivo due Dios había ordenado para su pueblo.

Las cuestiones referentes al valor histórico del libro de Crónicas se remontan a las autoridades talmúdicas, que prefieren considerar la obra como de naturaleza didáctica u homilética, más que como un tratado histórico.[30] Aunque Crónicas está escrito desde un punto especial de mira, es un error suponer que la composición carece de valor histórico, como lo han hecho tantos críticos modernos.[31] La adopción de esta posición es malentender absolutamente el objetivo del autor al compilar el libro, como Elmslie ha señalado.[32] Sus esfuerzos estaban dirigidos a instruir la perspectiva oriental de su pueblo, y puesto que los exiliados que regresaron y sus descendientes habían estado por largo tiempo familiarizados con las fuentes canónicas de historia, las lecciones de espiritualidad que él tenía que enseñar, y la luz que suministró en cuanto a la filosofía de la historia, no serían cosa perdida para sus lectores.

Entre las críticas específicas a la historicidad de Crónicas, se incluye el rechazo de los elevados números que se contienen en las relatos,[33] que en general, se ha observado son mayores que los correspondientes en el libro de Reyes. En este respecto, debe reconocerse de inmediato que el problema de los números en el libro de Crónicas de ningún modo se restringe a esta composición, sino también se aplica a otras importantes áreas del Antiguo Testamento. Así que la solución a este problema debe buscarse primariamente en la forma en que eran empleados los números en la literatura descriptiva o en los anales del Antiguo Cercano Oriente, en el reconocimiento de que los pueblos orientales de la antigüedad frecuentemente atribuían categorías simbólicas y esquemáticas a los números.

Esto de ningún modo era impopular entre los semitas, y es muy probable que la expresión "480 años" en 1 Reyes 6:1 realmente se refiera a un doble ciclo de doce generaciones, formada cada una por cuarenta años, compuesto esquemáticamente y para ser entendido simbólicamente.[34]

Las grandes cifras eran empleadas por los cronistas para describir la magnitud de una conquista, y ello normalmente dio como resultado estimaciones más bien desproporcionadas de la situación al ser juzgada por las normas occidentales de computación. Este es el caso en muchos casos en que se pueden comparar los anales del Cercano Oriente con el mismo incidente en los escritos bíblicos. Así, los anales de Sennaquerib describen la victoria sobre Ezequías de Judá el año 701 A. C. en términos exagerados, y evalúan el tributo obtenido en la ocasión en 30 talentos de oro, 800 talentos de plata, y un valioso botín de diversas especies.[35] En contraste, el relato de Reyes reduce los números al punto que Ezequías sólo pagó 30 talentos de oro y 300 talentos de plata como tributo (2 R. 18:14). Y aun más, el problema presentado por los números aquí se complica por el hecho de que el cronista hebreo podría haber estado tan ansioso de reducir el monto del tributo como su colega asirio estaba de exagerarlo.

En la antigüedad se empleaban frecuentemente números redondos para dar el concepto de un período particular de tiempo, que no necesitaba ni siquiera aproximadamente ser correcto. Así, la séptima línea de la Piedra Moabita sostiene que Omri anexó todas las tierras de Medeba y las ocupó durante el resto de su vida y la mitad de la de su hijo, con un total de cuarenta años. En comparación con el tiempo correspondiente registrado en 1 Reyes 16, sin embargo, difícilmente se puede sostener que hayan sido más de veintitrés años en total en el mejor de los casos.[36] En otros casos más conocidos, un período de cuarenta años frecuentemente era sinónimo de una generación, y cuarenta días el equivalente de un mes.

Otra dificultad más que hay que enfrentar el problema de los números en el Antiguo Testamento es el bien conocido hecho de que los números que aparecen en los documentos de gran antigüedad están particularmente expuestos a sufrir alguna corrupción en el proceso de transmisión por medio de los escribas. La fuente del Antiguo Cercano Oriente conocida como el prisma Weld-Blundell[37] da una lista de reyes sumerios antediluvianos y les atribuye reinados de una extensión muy exagerada en las ciudades de Eridu, Badtibira, Larak, Sippar y Ur.[38] Siglos más tarde, el sacerdote babilónico Beroso, que sirvió bajo Antíoco I Soter (281-

261 A. C.), extendió la lista a diez reyes y más que dobló la extensión de sus reinados.[39]

En los relatos del Antiguo Testamento, para dar solamente unos pocos ejemplos, el número 50.070 en 1 Samuel 6:19 (RVR, BJ nota), probablemente deba ser reducido a 70 (Nácar-Colunga, BJ),[40] y los 40 años de 2 Samuel 15:7 (RV 1909; BJ nota) deben indudablemente ser cuatro años (RVR 1960; BJ, Nácar Colunga y otras), con las lecturas de las versiones griega y siriaca. Además, hay una corrupción evidente en la transmisión textual respecto del número de descendientes de Jacob, que en Génesis 46:26 se estiman en 66, mientras en Exodo 1:5 y Deuteronomio 10:22 el número dado es 70. Un fragmento de Exodo descubierto en Qumrán preserva una lectura de 75 personas para Exodo 1:5, y esto concuerda con la referencia de hechos 7:14. Por cierto, es muy posible que en esto haya habido dos tradiciones de manuscritos diferentes, y que Esteban citara la preservada en Qumrán, puesto que sus cifras difieren de las de la LXX, la Biblia de la Iglesia Cristiana, que siguió al TM.

Se puede decir, en general, que los libros de Crónicas dan aproximaciones numéricas en la forma de números redondos frecuentemente con el objtivo de expresar la magnitud de la ocasión. Así la referencia a las fuerzas de Zera no implican que el enemigo estaba formado por un millón de hombres (LXX "en mil millares") sino simplemente que era una fuerza militar inusitadamente grande. Algunos valores en Crónicas que parecen estar particularmente inflados se pueden corregir o reducir por referencias a los libros de Samuel y Reyes (e.g. 1 Cr. 18:4 y 2 S. 8:4; 2 Cr. 3:15, 4:5 y 1 R. 7:15, 26; 2 Cr. 13:3, 17; 17:14ss. probablemente también sean corrupciones). Sin embargo, no siempre ocurre que las cifras de Crónicas excedan a sus correspondientes en Samuel y Reyes. Así, 2 Crónicas 9:25 da el número de 4.000 establos para los caballos de Salomón, mientras 1 Reyes 4:26 tiene 40.000. Además, 1 Crónicas 11:11 tiene 300 contra 800 en 2 Samuel 24:13.

El hecho de que se encuentran muchas diferencias numéricas en la versión LXX indica que existían antes que el texto fuese cristalizado por la tradición de los masoretas. Puesto que en el texto hebreo los números eran representados por letras consonantes del alfabeto hebreo, es comparativamente fácil entender cómo pudieron introducirse las corrupciones del texto en la transmisión de los diversos libros. Parece haber pocas dudas también en cuanto al hecho de que la existencia de tradiciones textuales independientes respecto del tamaño de ciertos números en

particular haya tenido su parte en la complicación de la situación. Pero, sea como fuere, aun la existencia de corrupciones numéricas aisladas o de incoherencias, es insuficiente para disminuir la credibilidad histórica general de Crónicas, particularmente si los números en cuestión son de carácter épico o simbólico.

En este punto cabe notar que aun en el mundo occidental no es infrecuente que se utilicen los números en forma simbólica con el fin de expresar ciertos aspectos de un hecho histórico. Para suministrar sino un ejemplo, cuando los ejércitos rusos fueron derrotados decisivamente por los turcos en la batalla de Plevna el 31 de Julio de 1877, las autoridades militares turcas anunciaron que las pérdidas rusas en el campo de batalla fueron de 30.000 hombres. El hecho de que las bajas en aquella ocasión no superaron a 7.000 soldados muertos en acción, no desacredita la historicidad de la victoria. Sencillamente implica que se estaba empleando principios un tanto diferentes de computación en las diversas estimaciones de las pérdidas.

También se han planteado severas críticas contra aquellas secciones de los libros de Crónicas que no tienen paralelos en Samuel y Reyes. Torrey y Pfeiffer en particular, han considerado que las genealogías son de fabricación artificial en gran medida, cuyo objetivo es relacionar las instituciones teocráticas con un origen davídico, si no a uno realmente mosaico.[41] Así, el efraimita Samuel y Obed Edom de Gat fueron supuestamente convertidos en levitas por el Cronista en un tiempo en que Obed Edom era, según Pfeiffer,[42] un capitán filisteo de David procedente de Gat, así como el epónimo de una liga de porteros, el nombre de un músico, y el hijo de un personaje más bien oscuro conocido como Jedutún, palabra que originalmente designaba un tono musical o modo musical. En relación con esto debe notarse que en ninguna parte se habla de Samuel como descendiente de Efraín, porque aunque su padre Elcana venía de Ramataim de Zofim cerca del Monte Efraín (1 S. 1:1), él realmente remonta su descendencia a Leví.[43] El malentendido, en este caso, surgió debido a que Elcana, el levita, fue designado para ser efraimita, puesto que en lo que respecta a su posición civil pertenecía a la tribu de Efraín, dado que los levitas eran contados como pertenecientes a aquellas tribus en las cuales estaban viviendo. La razón por la que obed Edom era considerado geteo es que pertenecía a la ciudad de Gat-rimón, ciudad levita de refugio (Jos. 19:45; 1 Cr. 6:69). En ninguna parte de los libros históricos se habla de Obed Edom como capitán filisteo de David, procedente de Gat, como Pfeiffer ha sostenido. Hay una clara distinción entre el Obed Edom de

1 Crónicas 15:18, 24, que ejercía las funciones como portero del Arca cuando se introducía en Jerusalén y el individuo del mismo nombre de 1 Crónicas 15:21, que era miembro del grupo musical. Además, los dos hombres son distinguidos en 1 Crónicas 16:38, aunque el texto parece estar corrompido, y la glosa explicativa "hijo de Jedutún" seguiría al primer Obed Edom y no al segundo, siendo la referencia a sus "sesenta y ocho hermanos" una alusión obvia a sus compañeros musicales. A partir de los comentarios previos se hace evidente que una lectura apropiada de las lecturas levíticas en Crónicas muestra que las listas están lejos de ser un carácter ficticio.

La relación de las funciones musicales con Jedutún, así como con Etán Ezraíta (1 Reyes 4:31) y otros en el período de la monarquía, ha sido iluminada por los descubrimientos arqueológicos en Canaán. Estos han demostrado la medida en que los cananeos participaban en las actividades musicales relacionadas con el culto y la forma en que estaban organizados en función de una liga orquestal, como se ha mencionado en un capítulo previo. Albright ha demostrado que la palabra hebrea *'ezrāh* (1 R. 5:11 Heb.; 1 Cr. 2:6; cf. Ex. 12:19, 48; Nm. 9:14; Sal. 89:1) significa "aborigen," indicando el origen cananeo nativo de por lo menos algunos de los cantores empleados en los servicios del rey David. Parece suficientemente claro a la luz de tal evidencia que el Cronista estaba basado muy conscientemente en una bien establecida tradición, particularmente en las áreas de interés personal tales como las genealogías de los cantores, que fueron dadas con inusitado detalle.

Si estas hubieran sido solamente una invención del Cronista, el linaje de dicha liga habría sido suministrado en forma completa desde Leví hasta la caída de Jerusalén el año 587 A. C. En la forma que tiene el relato (1 Cr. 6:1ss.), hay una lista de veintidós generaciones desde el tiempo de Leví hasta Hemán, contemporáneo de David, y solamente cuatro generaciones desde ese período hasta la caída de Jerusalén (6:33ss.). Este estado de cosas es indicio de la autenticidad de la lista previa, y el hecho de que el Cronista no se muestra dispuesto a fabricar material con fin de cubrir ese tiempo específico para el cual tiene información detallada.

La exactitud histórica de otras porciones de Crónicas ha sido disputada extensamente de tiempo en tienpo, y no escapan a ello las secciones que mencionan la cautividad de Manasés en Babilonia (2 Cr. 33:10ss.). Aunque no hay evidencia arqueológica directa para este evento al momento de escribir esto, se sabe que

Manasés visitó Nínive hacia el año 678 A. C. por mandato de Esarhadón, [44] que había reedificado Babilonia después que sufrió la destrucción en manos de Nabucodonosor.[45] Manasés es mencionado por nombre tanto en el prisma de Esarhadón[46] como en el de Asurbanipal, [47] y el período de la historia en cuestión es intrigante en lo que respecta al libro de Crónicas porque el autor no da razón alguna para la aparición de oficiales del ejército asirio en Judá.

Por las inscripciones arriba mencionadas se sabe que Egipto fue conquistado y hecho tributario de Asiria (cf. Nah. 3:8), y es muy posible que se sospechase que Manasés estuviera involucrado en alguna forma en estos hechos, si es que no fue un participante activo, dado que Judá era una esfera de influencia política de Egipto. Cuando Babilonia, dirigida por Shamash-Shumukin, hermano de Asurbanipal, se levantó en rebelión contra Asiria el año 652 A. C., [48] siguió una guerra civil de cuatro años de duración, y bien podría ser que en ese tiempo se haya rebelado Manasés contra Asiria también, puesto que Asurbanipal parece haber tenido que marchar contra las fuerzas semitas insurgentes, incluidas, probablemente, algunas tribus árabes de Transjordania. Quizás esta batalla haya ocasionado el lamento sobre Moab preservado en Isaías 15-16 y en Jeremías 48, aunque no se puede asegurar en forma absoluta una relación precisa.

Puesto que el Cronista menciona la presencia de fuerzas Asirias en Judá, parece muy probable que Manasés se haya unido a la rebelión en compañía de Edom, Amón y Moab. Al ser derrotado, fue llevado cautivo a Babilonia, siendo restaurado a su posición previa en una fecha posterior. Como ha señalado MacLean, no hay una dificultad particular inherente en tal situación, porque se puede poner en paralelo con la captura del faraón Necao I de Egipto, que, según el cilindro de Rassam fue llevado prisionero con otos como resultado de una rebelión abortada contra Asurbanipal, y fue llevado a Nínive. [49] De todos los que se revelaron solamente él fue puesto en libertad y restaurado a su posición anterior. Así que parece no haber mérito alguno en negar la historicidad esencial del relato preservado por el Cronista con respecto de la cautividad babilónica de Manasés. En cambio, se puede reconocer que incorpora material que no estaba disponible en su tiempo, o que fue considerado inadecuado para ser incluido en el breve relato de Manasés que aparece en el libro de Reyes (2 R. 20:21-21:18). Si este acontecimiento es tan histórico como parece ser, hay poca razón para negar la validez de la reforma atribuida por el Cronista a Manasés al regresar a Jerusalén, por breves en duración que hayan sido las reformas mismas.

Como reseña de la historia hebrea, escrita desde un punto de vista filosófico especial, el libro de las Crónicas no tiene paralelos entre los escritos canónicos hebreos. Lo estrecho de la asociación con el lenguaje de Esdras y Nehemías, así como el hecho de que la conclusión de Crónicas es casi idéntica con el comienzo de Esdras (2 Cr. 32:22s.; Esd. 1:1ss.), ha llevado a muchos autores a suponer que los tres libros constituían originalmente una sola composición. Cuando finalmente se hizo la separación, se ha argumentado, se dejó una porción en común en cada libro para marcar el punto de la división. [50] Además se ha sugerido que Esdras-Nehemías fue admitido en el canon hebreo antes que Crónicas, y que cuando éste fue incluido, se consideró deseable agregarle una conclusión adecuada, la que consecuentemente fue tomada de los primeros versículos de Esdras. [51] Desafortunadamente la primera de estas sugerencias no explica por qué se consideró necesario marcar el punto se separación dada la posición subsecuente de Crónicas en la Biblia hebrea, y la segunda no muestra por qué los primeros versículos de Esdras debieron ser considerados buenos como una conclusión para Crónicas, puesto que el relato pudo haber sido editado de modo que terminara donde Esdras comienza, sin que hubiera un traslapo.

D. LA PATERNIDAD LITERARIA DE CRONICAS

Como se ha señalado arriba, no hay hechos que evidencien la opinión rabínica de que Esdras escribió Crónicas. En cambio, parece mucho más probable que Esdras, Nehemías y Crónicas constituyesen una serie más que una unidad, porque si fuesen una unidad, sería difícil ver por qué solamente Esdras y Nehemías fueron admitidos en el canon antes que Crónicas, como parece haber sido el caso, y por qué el resto pudo haber sido puesto después de estas obras cuando finalmente se le otorgó la canonicidad, y no antes, como lo requeriría la cronología de la narración.

Si las tres obras constituían una unidad desde el principio llevando el *imprimatur* de Esdras sobre ellos estaría lejos de ser fácil ver precisamente cómo o por qué llegaron a ser separados al principio. Ciertamente la opinión de que estas composiciones fueron divididas porque se pensó que Esdras y Nehemías constituían la continuación lógica de las historias canónicas de Samuel y Reyes, mientras Crónicas simplemente las suplementa,[52] es incompatible con la teoría de

autoría por Esdras, puesto que él obviamente habría intentado que su obra fuese una unidad, y como tal suplementase el material histórico existente.

Probablemente la explicación más satisfactoria de la situación es que, mientras Esdras y Nehemías suministraban el trasfondo histórico contemporáneo, Crónicas fue escrito para suministrar el fundamento histórico y religioso pre-exílico para la teocracia. Las obras juntas comprenden una serie, y fueron ligadas, al estilo de la antigua Babilonia, por medio de un encabezado. Esta es precisamente la función de los dos versículos finales de 2 Crónicas, y sirven para asegurar la continuidad del material y para demostrar que las tres obras están ligadas básicamente como una serie.

La naturaleza y propósito de la línea que se repite como encabezado según la empleaban los autores cuneiformes, aparentemente era desconocida por las autoridades rabínicas, de otro modo muy probablemente hubieran preservado el orden de los libros que encontramos en las versiones castellanas. Aunque el uso de este recurso de los escribas babilónicos podría utilizarse como argumento en favor de Esdras como el autor de Crónicas, es difícil suponer que solamente él en la Judea del siglo quinto A. C. conocía este mecanismo literario de la antigua mesopotamia.

• • • • •

A pesar de los comentarios hechos anteriormente, es un hecho que el texto hebreo de Crónicas ha sido transmitido en forma razonablemente buena, y como un todo está considerablemente menos corrompido que otros libros canónicos del Antiguo Testamento. Muchos de los errores textuales se encuentran en las listas de nombres, lo cual parecería indicar que el autor no pudo corregirlos conjeturalmente por referencias al contexto. En ocasiones, el texto hebreo de Crónicas parece preservar una lectura que se había corrompido en Samuel y Reyes. Así, la información respecto de la muerte de Lahmi, hermano de Goliat (1 Cr. 20:5), tiene más probabilidades de ser correcta que la correspondiente en Samuel (2 S. 21:19), puesto que ésta ya es corrupta.

La LXX no ofrece mucha ayuda en la enmienda del texto hebreo de Crónicas, como la que da en muchos otros libros del Antiguo Testamento, ya que parece haber sido hecha de un manuscrito casi idéntico al del TM. Por cierto, hay ocasiones en que la LXX es útil en este respecto, pero estas ocasiones son más bien raras, y en el mejor de lo casos de una naturaleza menor (e.g. 2 Cr. 2:50; 3:21; 5:13; 25:8; 26:5). En ocasiones la LXX concuerda con Samuel o Reyes en contra del texto de Crónicas (e.g. 2 Cr. 33:20). En un caso inusitado (1 Cr. 1:11-23) la LXX en B (Códice Vaticano) omite toda una sección de la genealogía hebrea. La presencia de corrupciones que no pueden ser corregidas por medio de la LXX indica la existencia de una etapa razonablemente temprana de error en los procesos de transmisión textual, y suscita dudas en cuanto a la pureza de las fuentes con las que trabajó el Cronista. En algunos casos, la LXX demuestra una completa ignorancia de la significación de palabras específicas, y recurre a la transliteración en lugar de traducirlas (e.g. 2 Cr. 3:16; 26:21). En ocasiones los números más pequeños proporcionados por la LXX parecen indicar que los números grandes del texto hebreo no fueron transmitidos en su forma original, o que el compilador los estaba reduciendo en beneficio de la realidad de los hechos (e.g. 1 Cr. 5:21; 2 Cr. 22:2).

Cabe señalar nuevamente que se debe tener un grado de prudencia al enmendar el texto de Crónicas por medio de referencias a Samuel y Reyes, puesto que completamente aparte del hecho de que pasajes específicos en aquellas fuentes podrían contener en sí mismas corrupciones textuales, es evidente que el Cronista hizo algunos cambios en sus fuentes como para obtener una dicción más fluida o un mejor sentido. En todo caso la tarea de la crítica textual en lo que respecta a Crónicas es simplemente restaurar el texto en la forma que salió de manos del Cronista, principio que desafortunadamente ha sido descuidado con demasiada frecuencia por los estudiosos y comentaristas en general.

El material no canónico utilizado por el compilador aparece en un estilo hebreo razonablemente uniforme de un carácter bastante tardío, y es presumiblemente contemporáneo con el Cronista mismo o ligeramente anterior. Por indicios de tosquedad textual en estas fuentes se puede inferir que estaban en condición mutilada cuando el Cronista las utilizó para sus genealogías y secciones descriptivas. El mayor grado de deferencia conque se maneja el material de Samuel y Reyes sugiere que el Cronista se sentía con más libertad para enmendar sus fuentes no canónicas y para adaptarlas de modo que se conformaran a sus propósitos especiales.

De las otras versiones de Crónicas, los fragmentos de la Antiguo Latina que se pueden extraer de los escritos patrísticos son de algún valor al indicar la naturaleza del texto de la LXX de la cual se hizo la traducción de la Antiguo Latina. La Vulgata fue traducida de un texto corriente del siglo cuarto después de Cristo, y debido a su fecha tardía no es particularmente útil para propósitos textuales. Sin

embargo, ocasionalmente hay casos en que la Vulgata parece haber retenido una lectura correcta, en contraste con la LXX (e.g. 1 Cr. 26:26). En la Iglesia de habla siria, Crónicas no se consideró canónico al principio, y cuando finalmente fue traducido manifestó más bien las características de una paráfrasis que de una traducción. Debido a que el texto de la versión peshitta de Crónicas se acomodó en gran medida al texto de Samuel y Reyes, es de un valor limitado en lo que se refiere a su uso en la crítica. Esta situación se agudiza más en la versión arábiga, la que es solamente una traducción de la peshitta.

Literatura Suplementaria

Barnes, W. E. *The Books of Chronicles.* 1899.
Harvie-Jellis, W. *I and II Chronicles.* 1906.
von Rad, G. *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes.* 1930.
Slotki, I. W. *Chronicles.* 1952.
Welch, A. C. *The Work of the Chronicler: Its Purpose and Its Date.* 1939.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: DECIMOCUARTA PARTE. CAPITULO III. LOS LIBROS DE CRONICAS

1 *PL,* XXVIII, col. 554.

2 F. de Saulcy, *Étude chronologigue des livres d'Esdras et de Néhémie* (1868), pp. 41ss. H. J. Elhorst, *Theologisch Tijdschrift,* XXIX (1895), pp. 93ss. J. Marquart, *Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte,* pp. 31ss. C. C. Torrey, *The Second Isaiah,* pp. 456ss., *JBL,* XLVII (1928), pp. 380ss.

3 Cf. F. Brown, *HDB,* I, pp. 389ss., *DILOT,* pp. 535ss. E. L. Curtis y A. A. Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles* (1910), pp. 27ss.

4 W. F. Albright, *JBL,* XL (1921), pp. 119s., *BA,* IX, No. 1 (1946), p. 15.

5 C. C. Torrey, *Ezra Studies,* p. 211; *PIOT,* p. 797; *IDB,* I, p. 576.

6 Así Curtis y Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles,* p. 5.

7 Así *DILOT,* p. 518; *IBOT,* pp. 111s., *et al.*

8 H. Wheeler Robinson, *The OT: Its Making and Meaning,* p. 77; *PIOT,* p. 811.

9 A. Lods, *The Prophets and the Rise of Judaism* (1937), p. 299.

10 Curtis y Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles,* pp. 6, 102; J. W. Rothstein y J. Hänel, *Kommentar zum ersten Buch der Chronik* (1927), pp. 43, 46s.; A. Bentzen, *Introduction to the OT,* II, pp. 215s.; W. Rudolph, *Esra und Nehemia,* p. xxiv.

11 Así R. Kittel, *Die Bücher der Chronik* (1902), p. 26; W. F. Albright en L. Finkelstein (ed.), *The Jews, Their History Culture and Religion* (1949), I, p. 165 n. 130, calcula 27 años y medio por cada generación.

12 Cf. A. C. Welch, *Post-Exilic Judaism* (1935), pp. 185s., *The Work of the Chronicler* (1939), pp. 1, 12 n. 1; C. R. North, *The OT Interpretation of History* (1946), p. 116; M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien,* I, pp. 110ss., 120 n. 1, 130ss.; W. Rudolph, *Esra und Nehemia,* p. xxiv, *Chronikbücher* (1955), pp. 28ss.

13 *YIOT,* p. 391.

14 E.g. *YIOT,* pp. 386s.

15 Cf. E. B. Pusey, *Daniel the Prophet,* p. 305 n. 5; H. Crosby, *The Book of Nehemiah,* p. 2; M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien,* I, p. 120 n. 1; W. Rudolph, *Esra und Nehemia,* p. xxiv.

16 W. Rudolph, *Esra und Nehemia,* pp. xxiv-xxv; cf. J. W. Rothstein y J. Hanel, *Kommentar zum ersten Buch der Chronik,* pp. lxvii-lxviii.

[17] W. F. Albright, *JBL,* XL (1921), pp. 104ss., LXI (1942), p. 125; cf. *Alexander Marx Jubilee Volume* (1950), pp. 61ss. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* (1940), p. 67 n. 2, pero invertido en *Überlieferungsgeschichtliche Studien,* I, pp. 150ss.; cf. *Gesammelte Studien* (1957), p. 107. En *The History of Israel* (1960), p. 356, Noth rebajó su fecha anterior a *ca.* 300 A. C.

[18] *IOTT,* pp. 269ss. J. Morgenstern, *AJSL,* LV (1938), p. 56, *Universal Jewish Encyclopedia* (1943), X, p. 356, *HUCA* XXII (1949), p. 40.

[19] Así *IBOT,* p. 112; F. A. Banks, *Coins of Bible Days* (1957), p. 21.

[20] J. Weingreen, *DOTT,* p. 232.

[21] Cf. H. Ewald, *History of Israel* (1883), I, pp. 169ss. K. H. Graf, *Die Geschichtlichen Bücher des AT* (1886), pp. 114ss.; J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel* (1885), pp. 171ss.; *DILOT,* p. 162; *IBOT,* p. 118; J. A. Bewer, *The Literature of the OT,* pp. 291ss., *et al.*

[22] W. A. L. Elmslie, *IB,* III, p. 341.

[23] Cf. *BHI,* pp. 354s.; J. M. Myers, *I Chronicles* (1965), pp. lxxxviis.

[24] Cf. *BASOR,* No. 141 (1956), pp. 9ss.

[25] Cf. A. Bentzen, *Introduction to the OT,* II, pp. 212s.; *IBOT,* pp. 113s.; la palabra aparece nuevamente en 2 Cr. 20:34.

[26] Acerca de las fuentes de Crónicas, véase C. C. Torrey, *AJSL,* XXV (1909), pp. 157ss., 188ss.;E. L.Curtis y A. A. Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles,* p. 26; G. von Rad, *Festschrift Otto Procksch* (1934), pp. 113ss.

[27] W. F. Albright, *BASOR,* No. 87 (1942), pp. 23ss., No. 90 (1943), pp. 30ss.

[28] E.g. *PIOT,* p. 795; *IBOT,* p. 117; C. c. Torrey, *Ezra Studies,* p. 231.

[29] *OTFD,* p. 328.

[30] W. H. Bennett, *JE,* IV, p. 60.

[31] E.g. W. M. L. de Wette, *Beiträge zur Einleitung in das AT* (1806), III, p. 983; C. H. Cornill, *Introduction to the Canonical Books of the OT,* p. 239; *DILOT,* p. 532; *PIOT,* p. 806; G. B. Gray, *A Critical Introduction to the OT* (1927), p. 92; *IBOT,* p. 118. Una actitud más cautelosa es la tomada por B. W. Anderson, *Understanding the OT* (1957), p. 436; G. W. Anderson, *A Critical Introduction to the OT* (1959), p. 223.

[32] W. A. L.Elmslie, *IB,* III, p. 343.

[33] E.g. *PIOT,* pp. 788, 796; *DILOT,* p. 532; E. L. Curtis y A. A. Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles,* p. 8.

[34] Cf. *IOTT,* pp. 293ss.; R. K. Harrison, *A History of OT Times,* p. 98.

[35] *ARAB,* II, seccs. 240s.

[36] E. Ullendorf, *DOTT,* pp. 195ss.

[37] *ANET,* pp. 265s.

[38] C. L. Woolley, *The Sumerians* (1928), p. 21.

[39] *LAP,* p. 25.

[40] Cf. *AJ,* VI, 1, 4.

[41] C. C. Torrey, *Ezra Studies,* pp. 227ss. *PIOT,* pp. 798s.

[42] *PIOT,* p. 800.

[43] *Ramathaim-zophim* debiera traducirse más apropiadamente, "Ramah de las dos alturas gemelas, del distrito de Zuf."

[44] *ARAB,* II, secc. 690.

[45] Cf. *ARAB,* II, seccs. 646s.

[46] *ANET,* p. 291.

[47] *ANET,* p. 294.

[48] *ANET,* p. 298.

[49] H. B. MacLean, *IDB,* III, p. 255; cf. *ANET,* p. 295.

[50] Curtis y Madsen, *A Critical and Exegetical Commentary on Chronicles,* p. 3.

[51] *IBOT,* p. 110.

[52] Curtis y Madsen, p. 3.